中国早期思想与符号研究

——关于四神的起源及其体系形成

【上】

王小盾 著

上海人民出版社



中国早期思想与符号研究

——关于四神的起源及其体系形成

王小盾 著

上海人民出版社

中国早期思想与符号研究

——关于四神的起源及其体系形成

【上】

王小盾 著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

中国早期思想与符号研究：关于四神的起源及其体系形成/王小盾著. —上海：上海人民出版社，2007
ISBN 978－7－208－07620－4

Ⅰ. 中... Ⅱ. 王... Ⅲ. 神－信仰－研究－中国 Ⅳ. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 196925 号

责任编辑　罗　湘
封面装帧　姜　明

中国早期思想与符号研究
——关于四神的起源及其体系形成
王小盾 著
世纪出版集团
上海人民出版社出版
（200001　上海福建中路 193 号　www.ewen.cc）
世纪出版集团发行中心发行
上海商务联西印刷有限公司印刷
开本 720×1000　1/16　印张 66.25　插页 11　字数 1,068,000
2008 年 7 月第 1 版　2008 年 7 月第 1 次印刷
印数 1—3,250
ISBN 978－7－208－07620－4/K・1414
（全二册）定价 110.00 元

四川省哲学社会科学研究“十一五”规划重点项目

诸法因缘生
我说是因缘
因缘尽故灭
我作如是说

——《造塔功德经》

目　录

绪　　言

一

“四神”又称“四灵”，指青龙、白虎、朱雀、玄武（龟蛇合体）或龙、麟、凤、龟等四种想象中的神奇动物。早在周代，它们就作为动物神和天文神，代表了鳞兽、毛兽、羽兽、介兽等四类动物，以及东、西、南、北等四方星空。到汉代，它们同五行观念相结合，成为对中国文化影响最大的宇宙论体系，此后也成为渗透在民众生活各方面的艺术符号。不过，从它们发生的历程看，它们仍然属于中国早期的神灵。因为它们所包含的思想因素基本上植根于史前人的信仰，它们代表了在上古时期积累起来的一种深厚的文化。

在中国历史学家和考古学家的语言中，“上古”指的是文明产生以后、封建统一国家出现之前的那个漫长的时代。它的终点大致在秦王朝建立前后，而起点却不容易确定。若从中国古人类的最早遗迹——属于云南元谋猿人的刮削石器算起，这个时代大约有170万年历史。此后至晚在65万年前，居住在北京周口店和陕西蓝田的直立人已学会狩猎、采集和用火，因而标志了智慧的产生；至晚在1.8万年前，北京周口店的山顶洞人已能享用缝制、饰彩的衣着和丰富的装饰品，因而标志了艺术和原始礼仪的产生（图0-01）；在1万年前，华南、华北的居民创造了农业、畜牧业和绘刻有简单图案的彩陶，社会由此进入被称为“新石器时代”的阶段，宗教和科学粗具形态。不过，按照一般看法，“文明”乃意味着种植农业、手工业和政治权威的充分发展，意味着社会阶层的明显分化和财富的聚敛，意味着祭祀中心、贵族墓群、城堡、文字、铜制和玉制的仪典工艺品的涌现。这些事物乃是在公元前3500年前后，出现于黄河中下游、长江中下游、燕山南北和西辽河流域的。到公元前14



图0-01　山顶洞人的项饰

世纪，商民族的甲骨文开创了有文字记载的历史，文明才进入一个崭新的阶段。这些事件，事实上可以看作不同涵义的“文明”的起点。本书所讨论的四神信仰，即是其进程的产物。作为一种有体系的思想，四神信仰形成于中世纪萌芽时期——两周时期。而就其所遗留的艺术符号资料而言，它的起点可以追溯到7000年前的彩陶文化；就其作为一种精神现象而言，它的起点可以追溯到1.8万年前的原始信仰。——当山顶洞人在人类遗骸周围撒下含赤铁矿的红色粉末，并用燧石石器、钻孔兽骨、石珠、骨坠等装饰品为死者陪葬的时候，他们心目中已经孕育了关于彼岸世界的神秘理想。在这种神秘理想中，我们可以看到同玄武崇拜、凤鸟崇拜、龙崇拜、虎崇拜相关联的生命意识的雏形。

四神信仰对于中国文化的影响，是怎样估计也不会过分的。直至今天，我们仍然可以随时随地发现它的遗迹。例如，人们已经把青龙、白虎、朱雀、玄武当作星空分区的标志和地理方位的名称，用为占卜术、养生术和传统医学的常用术语和道教符咒祈请的对象。此外，四神还是具有不同意味的吉祥或灾难的象征，是各种建筑物上的重要装饰。遍布中国各地的龙神、虎神、鸟神、玄武神及其庙祭，同关于龙、凤、龟、虎的种种神奇传说一起流行；丰富多样的四神观念，结晶为龙舟竞渡、龙灯开光、麒麟送子、艾虎辟邪、凤冠成婚、龟床送丧和钉面蛇、送凤饼、舞草龙、佩虎符等风俗。所有这些活动所依据的思想是古老的。在秦汉以来的两千多年时间里，这些思想并无太大的变化。因此，本书拟省略重复，将主要论述范围限定在秦汉以前的上古时期，着重讨论四神信仰起源及其体系形成问题，以求用足够的力量来揭示关于中国人的早期精神现象的一些比较重要的奥秘。

二

以上所述，既是本书内容在时间维度上的背景，也是本书题为《中国早期思想与符号研究》的理由。另外一个理由是：四神起源和体系形成问题，从思想史的角度看，实质上是动物符号在上古文化中的意义问题；从语言文学的角度看，是古代神话的特殊表达方式问题；从科学史的角度看，是古代宇宙论同天文知识、历法制度如何关联的问题。它几乎涉及中国早期思想史和艺术史上的所有重

要命题。

正是由于这一原因，许多学者关注了四神研究，其成果不胜枚举。研究者的侧重面各不相同；一般来说，文学、语言学、艺术史研究者比较注意龙、凤、龟、麟等神话动物的原型及其象征意义，历史学、考古学研究者比较注意这些动物作为文化符号的历史内涵，科技史研究者则比较注意四神体系同分至测定、二十八宿、十二次等天文历法知识的关联，等等。他们的工作已结晶为《中国古代社会研究》、《中国上古史导论》、《神话与诗》、《中国古代宗教与神话考》、《中国古史的传说时代》、《中国青铜时代》、《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》、《龙与中国文化》、《龙凤文化源流》、《玄武研究》、《龙文化与民族精神》、《中国鸟信仰》、《中国虎崇拜》等一大批学术著作，单篇论文则不计其数。这些工作提出了许多富于启发意义的意见，本书将在各章节逐一涉及。现在，我拟侧重讨论一下关于四神体系的研究成果。因为通过它们，可以概括地了解本书所面对的学术平台。

日本学者御手洗胜的《关于四灵神话》。这是一篇影响很大的论文，刊于王孝廉主编的《神与神话》一书，1988 年由台北联经公司出版。此文择取四灵观念因何发生的问题加以讨论，认为四灵的实体是四方神的神容：白虎是西方刑神蓐收的神容，青龙是东方神太皞的神容，朱鸟是火神祝融的神容，玄武是水神玄冥的神容。并认为这四神原来都是古代姓氏部族的始祖神：太皞是风姓族的始祖神，玄冥是嬴姓族的始祖神，蓐收也是嬴姓族的始祖神，祝融则是芈姓族的始祖神。此文有一个重要的优点，即敏感到四神是一种神秘的存在，而这种神秘存在又必定暗藏有某种深刻的逻辑；为此，它综述了几种最重要的相关资料——《礼记·月令》、《管子·幼官》、《论衡·物势》关于四神配置的描述。但此文却未能揭示这一配置之后隐藏的逻辑，因为它的推测还比较简单。比如，为何同是嬴姓族，却有玄武（玄冥）、白虎（蓐收）两个始祖神呢？从动物崇拜的资料看，凤鸟应该同风姓族有更密切的关系（甲骨文“风”“凤”同字），龙蛇应该同祝融族有更密切的关系（《山海经·东山经》说“倏鳙其状如黄蛇”），而为何要把这两种关系加以颠倒呢？此文对此未作论证——特别是，未使用任何民族学和考古学的资料加以论证。但是，此文仍然有其积极意义。这意义在于：它提出了如何系统理解四神体系之起源的问题，并从它和民族文化之关联的角度尝试了解答。

事实上，在御手洗胜之前，已经有日本学者对四神作了研究。例如在日本庆友社出版于1974年的《中国考古学论丛》中，载有驹井和爱所撰的系列论文《中国汉代の神仙像》。其中《玄武图纹私考》一文主要就玄武神为何表以龟蛇合体形象这一问题加以探究。它通过见于镜铭、用于壁画、饰为旗帜等多种四神形象的对比研究，认为玄武所具有的龟蛇相合的形象，乃表示阴阳交合的咒术意义，而四神图像则成立于战国末期。其中《玄武の图样とスキト＝シベリア式意匠》一文，举出山东嘉祥武氏祠和中国北方草原所出龟蛇相合、虎蛇相合、兽蛇相合的图像资料，继续上述讨论，认为龟蛇合体形象是阴阳五行思想影响下的产物，产生于战国时代至纪元前后。其中《麒麟考》一文则罗列了有关麒麟的文献资料和汉代图像资料，指出麒麟主要代表祥瑞，代表人们在神仙思想的影响下关于太阳马的想象。这几篇文章考据细密，但未探讨源流，仅在现象层面对战国至汉代的玄武崇拜、麒麟崇拜作出了描述和分析。

20世纪后半期，在东北亚地区发现了多处绘有四神壁画的墓葬，再度引起日本学者对于四神的研究兴趣。1989年春天，在《东アジアの古代文化》（大和书房出版）第59号，羽床正明发表了《四神信仰の伝来と归化人》一文。此文考察了各种出土物，把四神信仰在东北亚的流传分为三期：第一期为公元5世纪，由“归化人”带来的四神信仰开始在日本和朝鲜半岛流传，其例证是出土于日本奈良县橿原市新沢126号坟的四神漆盘。第二期为公元6世纪，四神信仰在日本扩大，其例证有群马县前二子山古坟的四神器物纹饰、福冈县竹原古坟的四神壁画（竹原古坟中的青龙绘在北壁、朱雀绘在东壁、玄武绘在西壁，与常规配置不同）。第三期为公元7世纪。从《日本书纪》的记载看，这是阴阳思想、方术堪舆、天文观测等知识在百济、日本流行的时期。



图0-02　药师如来像座台上的龙

采自《日本の文样》29《龙、麒麟、凤凰》，日本光琳社出版株式会社昭和59年（1984年）第四版，图版5。

在此背景下，产生了天武天皇八年（680 年）因皇后病愈而修建的奈良药师寺，其如来像台座上塑有四神像（图 0-02）。尽管此文未讨论中国的四神信仰问题，但它为理解出土于中国吉林集安和朝鲜平壤近郊的公元 6 至 7 世纪的高句丽四神壁画，提供了一个清晰的文化交流史的背景。也许由它引发，事隔九年之后，《东アジアの古代文化》为高句丽壁画编辑出版了一个特集，即第 97 号。其上有百桥明穗从美术史角度撰写的文章《キトラ古坟の四神图にっいて》。

高句丽（キトラ）四神壁画出土以后，也引起中、韩、日三国其他学者的注意[①]。从学术角度发表的专书，则有尹国有所著《高句丽壁画研究》。此书由吉林大学出版社 2003 年出版，其中有《高句丽的四神崇拜》一章。书中说到：出土于中国和朝鲜的一百多座高句丽壁画墓，三分之一绘有四神图像。这些壁画墓年代较早的在 4 世纪末，如中国集安的莲花墓、舞踊墓，朝鲜的辽东城墓；年代较晚的在 7 世纪中期，如朝鲜的牛三里 3 号墓、真坡里 1 号墓。通过美术史的考察，可以看到壁画表现了由简至繁、由写实到装饰化的过程。但在讨论四神壁画内容方面，此书未作引据，仅介绍了一些常识，例如说龙为各种图腾动物形象的综合，朱雀形象取自鸡、凤鸟和孔雀，四神名称的出现伴随人们对二十八宿的认识，在《吕氏春秋》中有关于四神同五行相配合的理论等等。这类主要讨论四神图像的文章，另外有张碧波《高句丽壁画墓四神图像与中国的天文学、神话学》、贾艳红《汉代的四灵信仰》、铁付德《西汉早期柿园墓四神云气图壁画保护研究》、萧巍《浅谈敦煌晋墓出土的四神砖》等。[②] 其中较有分量的是倪润安《论两汉四灵的源流》一文。

《论两汉四灵的源流》载在《中原文物》1999 年第 1 期，包含三部分内容：

---

① 如杨泓：《高句丽壁画石墓》，载《文物参考资料》1958 年第 4 期；耿铁华：《集安高句丽古墓壁画及其保护》，载《高句丽研究文集》，延边大学出版社 1993 年版；赵东艳：《试论集安高句丽壁画墓的分期》，载《北方文物》1995 年第 3 期；［日］南秀雄著，姚义田译：《高句丽古坟壁画的图像构成》，载《东北亚历史与考古信息》1998 年第 2 期。

② 萧巍：《浅谈敦煌晋墓出土的四神砖》，载《丝绸之路》1999 年第 5 期；贾艳红：《汉代的四灵信仰》，载《济南大学学报》2003 年第 1 期；铁付德：《西汉早期柿园墓四神云气图壁画保护研究——历史与现状调查》，载《文物保护与考古科学》2004 年第 1 期；张碧波：《高句丽壁画墓四神图像与中国的天文学、神话学》，载《北方文物》2005 年第 1 期。

（一）分析四灵组合的实物形象最早出现于汉初的过程和原因；（二）归纳两汉时期不同地区四灵演变的特点；（三）简要交代汉晋之际四灵的去向。其主要优点是善于联系时代背景，概括四灵形象发展的阶段性特点。例如认为从六七千年前开始，四灵各单体得到大面积铺展，部分单体间发生结组关系。商周之际最重要的现象是：蛇纹在商代中晚期同龙纹相区别，但西周时几乎不见，直至春秋中晚期才以蟠虺纹的形式流行起来。战国初期的《考工记》是最早记录龟蛇进入天象的文献，它反映出四灵既代表旗帜、又象征星宿的特点，从而揭示出将四灵各单体组织在一起的关键因素是天象学和兵阴阳学。据此，该文推测玄武的加入缘于军事行动中后军地位的演变——作为战斗部队编制趋于定规，故采用了玄武所蕴涵的蛇善攻、龟善守的象征意义；并推测当时出现在军旗上的四灵是用星图表示的。另外，该文注意到战国至汉代初年北方神灵形象不定的情况："出现在第四者位置上的有骆驼、虬龙、麒麟和或许是玄武的分体龟蛇等。"认为玄武之所以在汉景帝、武帝间正式取得北方之神的地位，是由于日益频繁的汉匈军事斗争，引起人们对北方形势的重视。而西汉末年出现的"五灵"，则缘于谶纬思潮使"四灵"与流行的阴阳五行学说相结合。以上这些看法，未必成为定说，但提出了一些新的研究思路。

以上介绍的是关于四神体系研究的单篇论文。从专著角度看，这项研究开始得更早。台湾学者杜而未出版于1966年的《凤麟龟龙考释》，代表了对四神起源及其体系形成问题作系统研究的开端。这是一部接受了科学委员会资助的专著；从书后所列参考书目看，是在作者《中国古代宗教系统》、《山海经神话系统》、《易经原义的发明》、《昆仑文化与不死观念》等著作的基础上写成的。比如，《山海经神话系统》证明《山海经》全书都是月亮神话，山为月阳面，海为月阴面。[①] 这种论述方法及观点都被《凤麟龟龙考释》一书沿用了。

杜而未是一位著名的月亮神话学者。他的神话研究，主旨就在于证明"月亮神话充满着原始时代的人类文化"[②]。写作《凤麟龟龙考释》一书，也出于这一目的，即证明"凤麟龟龙属于月亮神话"（第4页）。其论证的方法主要是围绕预

① 杜而未：《山海经神话系统》，台北：华明书局1960年版。

② 杜而未：《凤麟龟龙考释·序》，台北：商务印书馆1996年版。以下所列页码皆为此版本。

设观点作比附的方法。比如说，月亮形体有明暗圆缺的变化，杜氏遂判断各种变化之物都代表月亮（第4－5页）：鲲鹏由鱼所化，所以是“月鸟”（第18页）；龙形多变，也因为龙是月亮（第160页）；《论衡》说梧桐树长得快，他认为，“这必是将树的速长与月形速长在神话上连合为一”，所以“非梧桐不栖”的凤皇也是月鸟（第26－27页）。又比如说月形有阴阳二仪，可以比附麒麟有牝牡之别，所以他判断“麒麟也为古传之月亮神话”（第51页）。在论证之时，杜氏习惯利用音近现象作比附。比如他认为台湾排湾族人及澳洲土人称月亮为Gile、gili、gilas，所以《山海经》中的“自”就是指月亮，包括凤皇的“自为牝牡”，以及各种动物的“其鸣自号”、“其鸣自叫”（第15－17页）；“麒麟”二字也读gili，所以麒麟因为月亮神话而得以为“灵兽”（第79页）。又如印度古语月亮为Kando，南亚Mon族人称月亮为Gatu，所以他认为《山海经》中的“广都”指月乡（第28－29页），并判断“广都定即南亚Kato一语之古音”（第44页）。再如苗语称月亮为Taotie，所以他认为“饕餮即月兽”（第136页）；巴比伦的月神名Sin，所以他认为汉语“舜”和“支那”都指月亮（第31－32页）。他另有一个重要的看法是认为“龙是蛇形的月亮”（第156页），其理由是：南洋人把月亮叫Wulung，排湾族把一种神话中的蛇也叫Wulung（第158页），这都是对龙的隐喻。如此等等。

《凤麟龟龙考释》是一部资料比较丰富的书，有一些比较好的论证细节，比如在讨论中国的龟戴山神话时，拿印度、南洋、美洲的龟负地传说作了比较（第108－118页）。此书1966年由台湾商务印书馆出版，1996年再版，看来也有相当多的读者。但作为一部学术书，它为何采用这样奇幻的论证方法，这却是令人难以理解的。不过可以肯定，科学的认识讲究事物的规定性，讲究时空条件对于事物规定性的限制，讲究采用多重证据来达到对事物的认识（所谓“孤证不立”）。杜氏此书却总是把相似的说成是相同的，把某种特定条件下的相关说成是完全同一，并且不作系统的多角度的论证。它得出的结论，如“灵兽为月神话”、“半人半兽之神与灵兽或灵兽相等的东西为月亮神话”云云（第170页），应该说，没有什么认识价值。

如果说杜而未研究四神的目的是证明中国的灵兽都是月神，那么，中国大陆学者的四神研究，则主要是为了确认传统的星空分区体系的产生原理。这是一个

科学史的问题，所以主要在天文史研究者中进行。其中成果最多的是中国科学院自然科学史研究所陈久金教授。

陈久金著有《帛书及古典天文史料注析与研究》、《彝族天文学史》等十余部著作，很早就开始了对四神起源问题的思考。1992 年，在《自然科学史研究》当年第 1 期，他发表了《华夏族群的图腾崇拜与四象概念的形成》一文；1999 年，在该刊物当年第 2 期，他又发表了《从北方神鹿到北方龟蛇观念的演变——关于图腾崇拜与四象观念形成的补充研究》一文。二文阐述了这样一个看法：东方苍龙源于东夷民族的龙图腾，西方白虎源于西羌族的虎图腾，南方朱雀源于少皞族和南蛮族的鸟图腾，北方玄武源于北方夏民族的龟蛇图腾，北方神鹿也是北方民族的图腾，四象体系是对这四方图腾的整合。后来，他又把这些意见写进了《星象解码》一书①。

《星象解码》有一个特点，即在讨论四神起源问题之时，发掘了中国古代的天象分野资料，由此提出了中国星座命名同地理分野观念的关联问题。另外，它比较集中地考察了一些天文学传说，例如关于斗为帝车的传说（图 0-03）、阏伯和实沈的传说、牛郎织女的传说。由于视野比较开阔，故此书有一个富于想象力

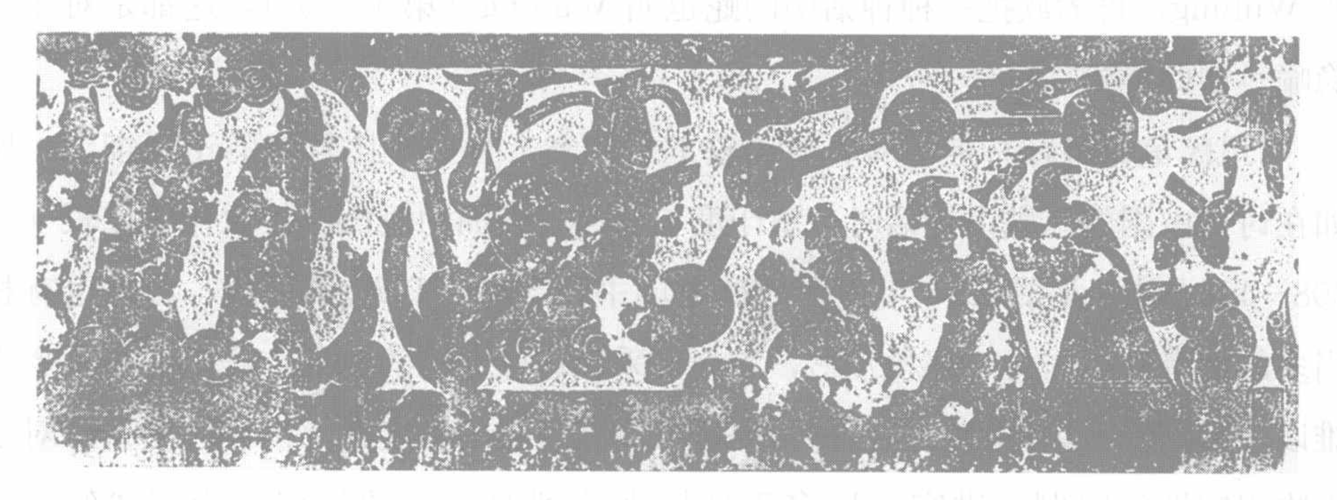


图 0-03　斗为帝车图

此图为山东武侯祠后石室第四石局部，采自《武侯祠汉画象石》，山东美术出版社 1986 年版，第 40 页。图上北斗七星整齐排列，四星组成车舆，三星组成车辕，车下无轮，有云气托住，云气中伸出一个兽头蛇身怪物。星君坐在车内，面向右，头戴斜顶高冠，但前后有飘带。车后三人足踏云彩，云中又伸出一个兽头蛇身怪物。此三人头戴双角帽，手中皆举笏，面向星君车。星君车前面有四人迎接。空处填有鸟和云纹龙首等，还有一个小仙人手举一星。这是对《史记·天官书》“斗为帝车，运于中央，临制四乡”等语的形象描写。

---

① 陈久金：《星象解码——引领进入神秘的星座世界》，群言出版社 2004 年版。

的结构，即把周天星座分别配入十二月，系统讲述了其背后的文化知识。

不过，四象出于四大族群的图腾崇拜之说，尽管对日本学者御手洗胜的理论作了深化，但它仍然是不成功的。有一个情况是：它的各个细节，几乎都没有足够的证据来支持；它的观点，总是同一些明显的事实相矛盾。比如，龙崇拜是东夷民族的图腾吗？假如是，那么怎样来解释东夷少皞氏以鸟名官一类记载呢？龙并不是一种实有的动物，那么古人为何会把它当作图腾呢？《山海经》关于“雷神龙身而人头”的话，明明是讲雷神①，怎么好说是“龙图腾的象征”（第127页）呢？论证东夷族以龙为图腾的主要依据是《左传》关于“大皞氏以龙纪”的一段话，而这段话的原文却是：

> 《左传·昭公十七年》：“大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。”
>
> 杜预注：“大皞，伏牺氏，风姓之祖也。有龙瑞，故以龙命官。”
>
> 孔颖达疏：“大皞以龙名官，春官为青龙氏，夏官为赤龙氏，秋官为白龙氏，冬官为黑龙氏，中官为黄龙氏，此皆事无所见，苟出肺肠。少皞鸟纪不以五方名官，焉知彼四代者皆以四时五方名官乎？……此皆虚而不经，故不可采用。”

我们知道，古姓大致出于图腾符号。这里明明是说大皞为风（凤）姓之祖，怎么可以判断“这条记载应该是东夷族以龙为图腾的直接证据”（第127页）呢？我们也知道，“苟出肺肠”的意思是凭空捏造。孔颖达明明认为“春官为青龙氏”云云是“苟出肺肠”，认为它“虚而不经”、“不可采用”，怎么可以说“据孔疏，这些官名分别是青龙氏、赤龙氏、白龙氏、黑龙氏、黄龙氏”（第127页）呢？更重要的是，龙崇拜流传在汉藏语各民族的祖先当中②，包括被划为西方民族的周民族（看看大量周代的龙纹青铜器就可以知道这一点），怎么可以把它的归属权简单地派给东夷民族呢？事实上，情况恰好相反，东夷民族倒是古代中国最大的鸟民族。尽管东夷族的一部分曾经南迁，把鸟崇拜带到中国南方，但却不能说

① 参见本书第六章第四节论“作为仪式符号的龙”。
② 见本书第一章第二节。

鸟是专属于南方民族的图腾。因为古人有一个明确的四方观念：东夷，南蛮，西戎，北狄——“蛮”才是南方民族的标志。而我们知道，南蛮之“蛮”是一个同“虫”或“蛇”（而非同鸟）相联系的图腾符号①。至于说《山海经·海外南经》、《大荒南经》中有“比翼鸟”、“毕方鸟”一类记载（第93页），但这也算不上是南方民族以鸟为图腾的证据，因为在《山海经·北山经》中同样有鹌鴒、鸡、白鹤、竦斯、鸬鸠、白翟、白鵺、嚣、鹩、鷶鹛、象蛇、酸与、鸪习、黄鸟、精卫、鹛等一批神鸟。此外，按照古代华夏人的方位观念，夏民族是生活在中原的，虽然史家有“夷夏东西”的说法②，但却不可以说夏是“北方民族”。尽管在夏亡以后，有少数族人向四方迁徙，但人们从来不认为夏是中原以外的民族。“诸夏”一名便是证明，因为它在汉语中成了“中国”的代称。③ 从本书第三章第二节和图3-27也可以了解到，龟蛇崇拜的分布区和夏民族的居住区，两者之间并没有明确的对应关系。

四象出于族群图腾一说之所以失误，大概有两个原因：一是用后世地理扩大以后逐渐发展出来的全天区划及分野、星名观念来佐证远古各地族群的星空观念，故对古代分野资料的理解过于逻辑化，分类过于主观。而在实际上，这些资料未必是和古地域相对应的。例如，根据《史记·天官书》和《淮南子·天文》，可以得出如下一表：

星　名	史记分野	淮南子分野	约相当今地④	
角、亢、氐	兖　州	郑（角亢）	鲁西南，豫东	东宫
房、心	豫　州	宋（氐房心）	豫鲁苏皖之间	
尾、箕	幽　州	燕	冀北晋北至辽宁	

① 参见本书第三章第二节。

② 参见傅斯年：《夷夏东西说》，载《中国现代学术经典·傅斯年卷》，河北教育出版社1996年版。

③ 例如《左传·闵公元年》注：“诸夏，中国也。”又《文公十八年》注：“内诸夏，外夷狄。”乃以“夏”与夷狄相对，作为“中国”的标志。

④ 《史记》所列十三州，实际上对应于汉武帝所置十三刺史部。兹依此列出大致地域范围。

续 表

星　　名	史记分野	淮南子分野	约相当今地	
斗	江　湖	越（斗牵牛）	泛指四方各地	北宫
牵牛、婺女	杨　州	吴（须女）	苏南皖南至浙闽赣	
虚、危	青　州	齐	鲁北	
营室至东壁	并　州	卫	晋大部至冀内蒙	
奎、娄、胃	徐　州	鲁（奎娄）	苏北鲁东南	西宫
昴、毕	冀　州	魏（胃昴毕）	冀鲁豫之间	
觜觿、参	益　州	赵	川滇甘陕鄂之间	
东井、舆鬼	雍　州	秦	陕中至甘宁青	南宫
柳、七星、张	三　河	周	豫中	
翼、轸	荆　州	楚	湘鄂至豫贵粤	

以上这个分野体系，经过了北斗七星分野、斗建之星与五行星配合分野等几个阶段①（也就是说经过了几代天官的整理），但它仍然显得混乱。比如在东宫的兖州、豫州和幽州之间，隔着北宫的青州和西宫的冀州；在北宫的杨、青、并三州之间，隔着三河（司隶）和冀、兖、豫、徐等五州；而西宫的徐、冀、益三州，则分别位于当时版图的东方、北方、西方（图 0-04）。很明显，天象上的东、北、西、南四宫，并非对应于地理上的东、北、西、南四方。这一分野体系是依据什么标准建立起来的？尚不清楚；但至少可以说不是对四大图腾分布情况的综合。所以，不宜拿分野理论来支持四方图腾之说。失误的另外一个原因是论证路线不科学，是先有理论成见而后建立论据的。前述以夏属北、以少皞族属南、以太皞族属龙图腾，便是这种被“建立”的论据。同样，北方神鹿为北方民族图腾一说②也出于修补理论成见的目的，来得匆忙；反不如冯时的“麒麟”一说合理。在这种情况下，四象出于族群图腾之说自然会有意无意地忽略掉一些重要事实，比如说“其实以动物形象来解释四象的来历纯属误会”（第 5 页），便忽略了四象

① 参见冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 76 页至 80 页。

② 陈久金：《从北方神鹿到北方龟蛇观念的演变——关于图腾崇拜与四象观念形成的补充研究》，载《自然科学史研究》1999 年第 2 期。

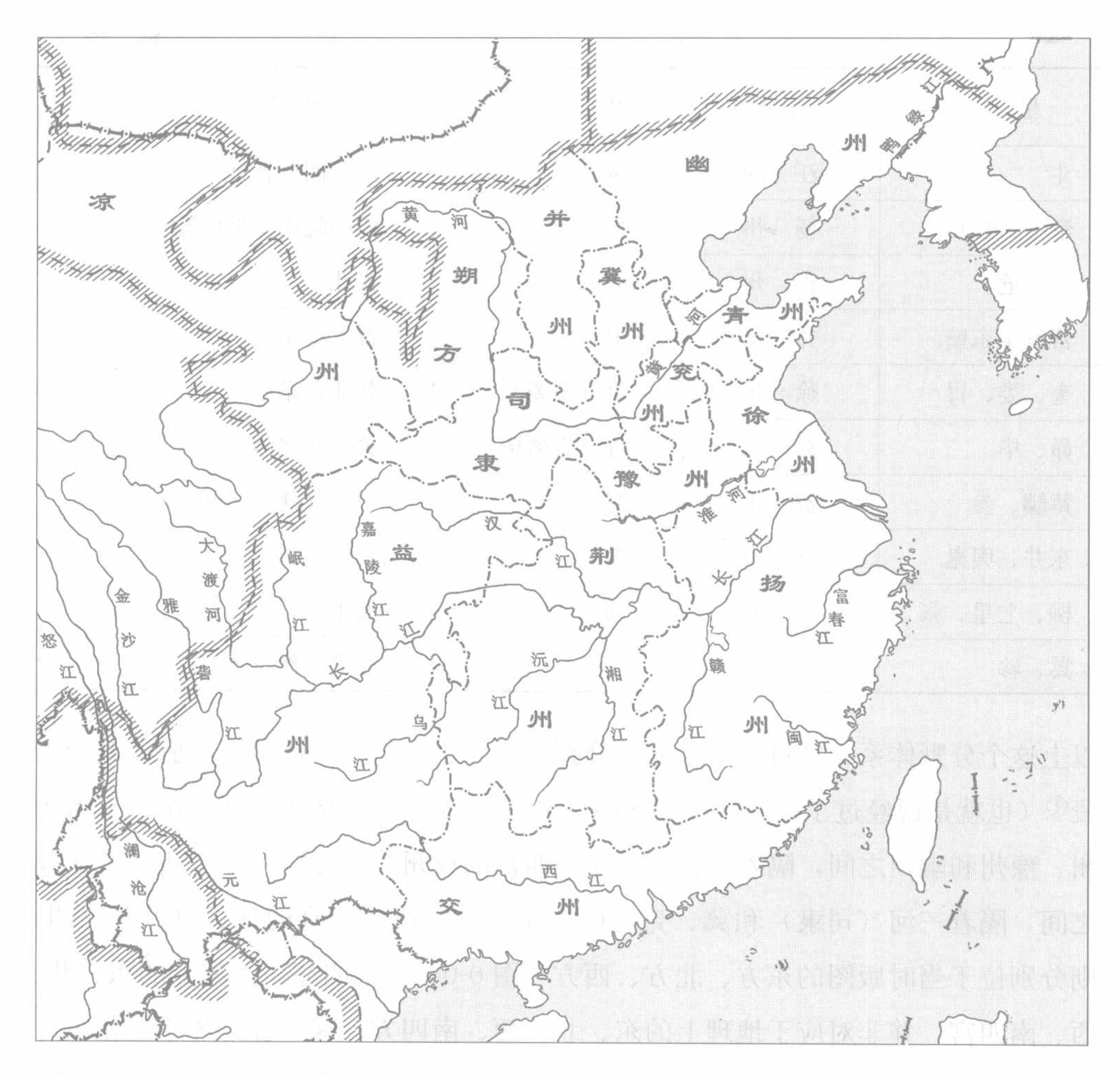


图 0-04　西汉政区图

据谭其骧主编《中国历史地图集》第二册。为明确《史记》十三州的地理关系，今作了改绘。

内含有鳞、毛、羽、介的动物分类观念这一事实。

同样从天文史角度来讨论四神起源问题的著作，另有冯时的《星汉流年——中国天文考古录》和《中国天文考古学》二书①。这是两部后出转精的著作，对新发现的考古学资料和中国天文史研究的成果作了较充分的利用。特别是后一书，作为对前书的扩大，其论述涉及天文考古学的理论特点及其历史发展、早期

① 冯时：《星汉流年——中国天文考古录》，四川教育出版社 1996 年版；《中国天文考古学》，社会科学文献出版社 2001 年版。

天文学同巫术和占卜的关联、上古恒星观测和历法、律管和日晷、四象二十八宿的起源、早期宇宙模式、易卦等许多方面。此书出版以后，得到“普遍好评”，被认为代表了近年来中国天文学史研究的最主要的进展，在中国史前天文考古学方面有着学科奠基性意义。《中国史研究动态》曾发表一篇专门的评论，从天文考古学的学科建设等五个方面阐述了本书“极富建设性”的贡献。其中谈到两个具体的贡献：一是从彝族文献所载的早期太极图入手，结合出土文物中的种种蟠龙图像，认为“早期太极图所画的正是这样一条回环盘绕的巨龙”，由此解决了河图、太极图与古天文的关系问题，触及到了中国哲学的本源。二是把《尚书·尧典》关于羲和四子与二分、二至的记载，与距今约6000年的濮阳西水坡45号墓中的方位关系作了深入比较和分析，认为墓中三位殉人是春分神、秋分神和冬至神的象征，由此揭示了从《尧典》、殷卜辞到楚帛书的思想传统。①

本书将在下文评论这两个具体贡献。现在可以肯定的是：在四象起源问题上，《中国天文考古学》真正的贡献是注意到虢国墓出土铜镜（图7-102）的意义。该书并且联系曾侯乙墓漆箱二十八宿图（图8-03），推论“中国古老的天文学确曾存在过一个以鹿取代玄武作为北宫之象的时代”（第315页）②。它正确地把这两件文物之上的北方神兽同麒麟联系起来加以解释，由此提出了四象体系的发展表（第320页）：

时　代	资　料	东宫	西宫	南宫	北宫	中宫
约公元前48世纪	小山陶尊			鸟	鹿（麟）	
约公元前46世纪	西水坡蚌塑遗迹	龙	虎	鸟	麟	
公元前9至7世纪	虢国铜镜	龙	虎	鸟	麟	
公元前5世纪末	曾侯乙星图	龙	虎	（鸟）	麟	
公元前3世纪中	《吕氏春秋》	龙	虎	鸟	龟	麟
公元前2世纪中	《淮南子》	龙	虎	鸟	玄武	黄龙
公元前1世纪初	《史记·天官书》	龙	咸池	鸟	玄武	

① 彭林：《评冯时〈中国考古天文学〉》，载《中国史研究动态》2003年第10期。
② 《中国天文考古学》2001年版的页码，下同。

无论如何，这一图表是在若干具有年代学品质的资料基础上建立起来的，是关于四象之形成过程的首次概括。因此可以说，它是四象起源研究现阶段水平的代表。

不过，这份图表对四象形成史的描写却有三个比较严重的问题。

其一，对内蒙古敖尔汉旗小山出土陶尊上的纹饰（图 0-05）的理解——认为它表现四象，证据不充分。在我看来，没有理由说这是一幅反映星象的图；另外，也没有证据说在公元前 48 世纪前后中国人已经建立了星空四分的观念。《中国天文考古学》所作论证有一个前提，即认为小山陶尊上的猪代表北斗；但关于这一观点，它提出的证据都不可靠。例如，它提出的第一个证据是《明皇杂录》所记一行和尚使用法术控制北斗、而北斗是七只猪的故事；但这是唐代的故事，渊源于印度的七曜术①，不足以说明公元前 48 世纪的中国情况。它提出的第二个证据是《春秋运斗枢》所说“斗星散精为彘”；但这一说法并不意味着猪就是北斗之神，因为按照这部书的看法，斗星实际上是可以散

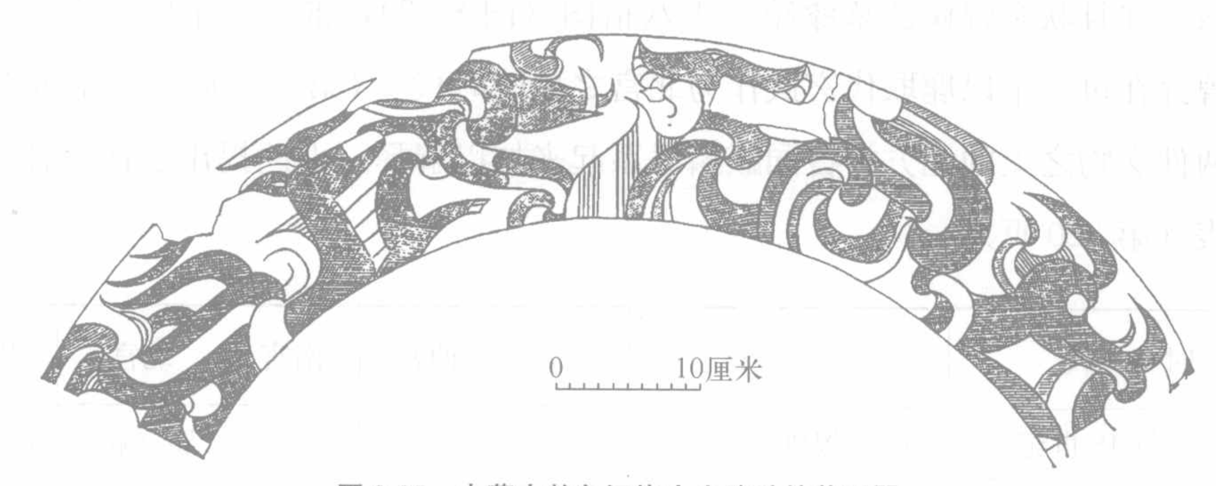


图 0-05　内蒙古敖尔汉旗小山遗址的尊形器

1980 年代中期发现。器物年代约相当于公元前 5000 年至前 4700 年。器物口径 25.5 厘米，通高 25.5 厘米。器腹一周装饰图案：流云之间绘有一只奔鹿、一只飞鸟和一头生着獠牙的野猪。《中国天文考古学》认为，小山陶器上面绘刻的鸟和鹿是南、北两象的象征。“这一点几乎可以说明白无误。”见该书第 108 页。

---

① 这一故事亦见于《宋高僧传》卷五《一行传》。江晓原认为：故事中的北斗七星，并非中土文化背景中的北斗星。从《北斗七星护摩密要仪轨》等汉译佛经看，它代表七曜术中的专门术语。一行曾译出《宿曜仪轨》等四种经品，故一行与北斗的故事，是关于密宗咒术的故事。见江晓原：《天学真原》，辽宁教育出版社 1992 年版，第 336 页至 338 页。

精为万物的：

“玉衡散而为鼠。玉衡，斗星。”① “玉衡星散为椒。”② “玉衡星散为荆。”③ “玉衡星散为李。”④ “玉衡星散为榆。”⑤ “玉衡星散为桃。”⑥ “玉衡星精散而为鸡。”⑦ “玉衡星散为昌蒲。”⑧

“瑶光之精散而为象。”⑨ “摇光星散为雀。”⑩ “瑶光星散为鹿。”⑪ “瑶光星散为燕。”⑫ “瑶光星散为麋。”⑬ “瑶光星散为龟。”⑭ “瑶光星散为鹰。”⑮ “摇光星散为人参。”⑯

“天枢得则凤皇翔。”⑰ “枢星散为獐。”⑱ “枢星散为虎。”⑲

“璇星散为姜。”⑳ “璇星散为橘。”㉑

“机星得则麒麟生。”㉒ “玑星散为雉。”㉓ “机星散为鹑。”㉔

---

① 《汉上易传·丛说》引《春秋运斗枢》。
② 《陆氏诗疏广要》卷上之下引，《六家诗名物疏》卷二十四引《春秋运斗枢》。
③ 《六家诗名物疏》卷四引《春秋运斗枢》。
④ 《六家诗名物疏》卷八引，《尔雅翼》卷十引《春秋运斗枢》。
⑤ 《六家诗名物疏》卷二十四引《春秋运斗枢》。
⑥ 《尔雅翼》卷十引《春秋运斗枢》。
⑦ 《续诗传鸟名卷》卷一引《春秋运斗枢》。
⑧ 《尔雅翼》卷三引《春秋运斗枢》。
⑨ 《汉上易传》卷九引，《六家诗名物疏》卷十四引，《尔雅翼》卷十八引《春秋运斗枢》。
⑩ 《六家诗名物疏》卷六引，《诗传名物集览》卷一引《春秋运斗枢》。
⑪ 《六家诗名物疏》卷八引《春秋运斗枢》。
⑫ 《六家诗名物疏》卷九引，《诗传名物集览》卷一引《春秋运斗枢》。
⑬ 《六家诗名物疏》卷三十五引《春秋运斗枢》。
⑭ 《六家诗名物疏》卷三十九引《春秋运斗枢》。
⑮ 《六家诗名物疏》卷四十六引《春秋运斗枢》。
⑯ 《尔雅翼》卷七引《春秋运斗枢》。
⑰ 《陆氏诗疏广要》卷下之上引《春秋运斗枢》。
⑱ 《六家诗名物疏》卷八引《春秋运斗枢》。
⑲ 《六家诗名物疏》卷十一引《春秋运斗枢》。
⑳ 《尔雅翼》卷六引《春秋运斗枢》。
㉑ 《尔雅翼》卷十引《春秋运斗枢》。
㉒ 《陆氏诗疏广要》卷下之下引，《六家诗名物疏》卷四引《春秋运斗枢》。
㉓ 《六家诗名物疏》卷十引，《诗传名物集览》卷一引，《尔雅翼》卷十三引《春秋运斗枢》。
㉔ 《六家诗名物疏》卷十四引，《诗传名物集览》卷一引《春秋运斗枢》。

类似的说法亦见于《玄览》，云："岁星散为麟，玉衡散为龟，瑶光散为象、鹿，斗星散为犬、彘，枢精为虎，地精为马。"①

《春秋运斗枢》说过：北斗有七星，玉衡、瑶光、天枢、璇、机分别为其中之一。② 这就是说，除彘以外，鼠、鸡、象、雀、鹿、燕、麋、龟、鹰、麞、虎、雉、鹑、凤皇、麒麟等动物和椒、荆、李、榆、桃、姜、橘、菖蒲、人参等植物都曾被人看作北斗星精所散之物。我们能说这二十几种动物、植物都是北斗之神吗？能说凡是包含了这些动物、植物的图像都是关于天文的图像吗？显而易见，不能这样说。因此，我们也不能说猪是北斗之神，不能说小山陶尊是天文器物。同样，既然我们不能说猪崇拜等于天象崇拜（图 0-06），不能说猪身上的涡纹或圆圈纹必定象征星斗（图 0-07），那么，《中国天文考古学》所举的其他图像证据，便也是缺少说服力的。总之，猪为北斗之说非常可疑。在这种情况下，我们怎么能把小山陶尊纹饰上的动物解释为星空的代表呢？自然，更不能说其中已经隐含了四象。

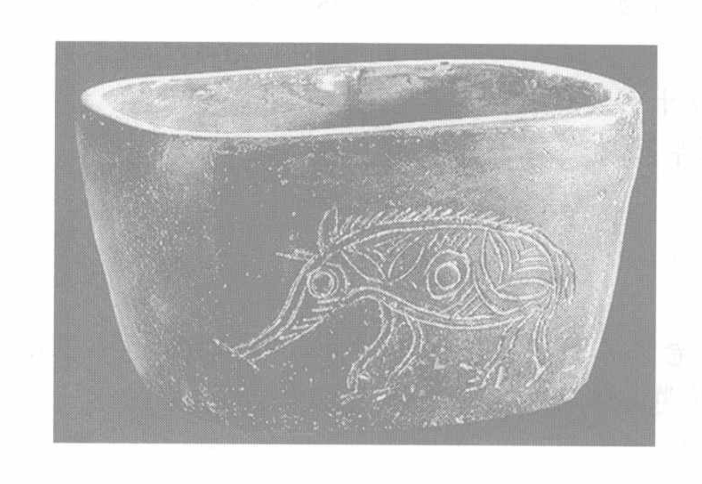


图 0-06　河姆渡文化陶钵上的猪图像

原件出土于河姆渡遗址第 4 文化层。遗址年代相当于公元前 5000 年至前 4500 年，大约与小山陶尊同时。为一件长方形夹炭黑陶钵，圆角，平底，呈倒梯形形状。陶钵外壁两侧各绘刻一猪，猪身中心标示出一颗圆形的纹饰。《中国天文考古学》认为，"唯一的解释就只能把它视为当年的极星，准确地说，当年的极星应该就是北斗星官中的一颗星——天枢"。见该书第 109 页。但问题是：为什么要用两只猪来代表一颗星呢？该书未作解释。

其二，这份图表判断河南濮阳西水坡墓葬"显示出龙、虎、鸟、麟（鹿）四象已经形成"（第 320 页），这一判断也缺少根据。按濮阳西水坡 45 墓有蚌塑龙、虎（图 7-49、图 7-50），但并无鸟、麟。濮阳墓葬中另有两组蚌塑图：一组在 45 号墓南去 20 米处，作合体龙虎的形象（图 7-55）；另一组再往南去 25 米，作人骑龙、虎奔走的形象（图 7-56）。在前一组蚌塑中可以说有鹿类动物，但在后一

① 《广博物志》卷四十六引《春秋运斗枢》。

② 《礼记集说》卷八引《春秋运斗枢》："北斗七星，一天枢，二璇，三机，四权，五衡，六开阳，七摇光也。"

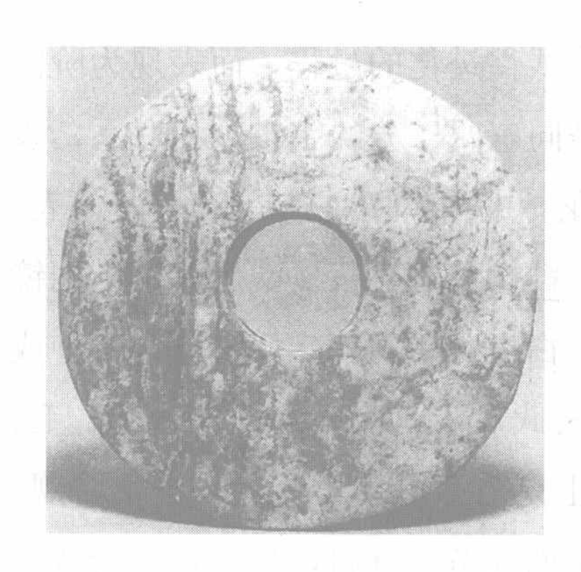




图 0-07　良渚文化玉璧（左）及其上雕刻的猪图像（右）

图为良渚文化玉璧，私人所藏，采自邓淑苹《蓝田山房藏玉百选》。猪的图像长 4.8 厘米，刻于璧面中央，口微张，背有鬃毛，长尾上扬，一后腿系有绳索。《中国天文考古学》说："我们不能想象古人会在一种庄严的祭天礼玉上雕刻出与敬天无关的内容。显然，根据古人对于北斗的神秘理解，将雕刻在礼天玉璧上的猪视为北斗应是合乎情理的。事实上，图像中猪的身上特意镌有四个星饰，应是以猪应合斗魁四星的象征，而微扬的猪尾虽然显得过分夸张，但却像是连接斗魁四星的斗杓，这在形象上与北斗也十分接近。"见该书第 114 页至 115 页。但作为北斗的猪为何要像作为牺牲的猪那样用绳索绑住后腿呢？该书也未作解释。

组蚌塑中却很难找到鸟、麟。其实，即使在后两组蚌塑中出现了鸟、鹿，也不可以说"显示出龙、虎、鸟、麟（鹿）四象已经形成"，因为 45 号墓中的蚌塑龙、虎是配对出现的，是一个已经完足的符号系统，不应该把远在墓葬之外的信息牵强地附会进来。同样，前文提到的第二个具体贡献，即把 45 号墓中三位殉人说成是春分神、秋分神和冬至神的象征，也属于牵强地加入系统的信息。因为墓中既然用蚌塑龙、虎代表了二方星空或春分点、秋分点[①]，那么，就不必再用殉人来代表春分神和秋分神。另外，因殉人的年龄较小而将其说成是羲和"四子"，这也属于牵强比附。因为古代神话中的"子"，只是代表某种生成关系，可以反映部族通过分裂而生成，也可以反映职官通过分裂而生成，但却不指血缘上的父子，更不指年幼。至于以少年为牺牲，则是原始人的风俗习惯，见于世界各地，[②] 同羲和"四子"之说很难扯上关联。总之，说在中国新石器时代、在西水坡蚌塑所代表的早期西部文化（同东夷文化相对）中存在所谓"四象"，这种说法是不成立的。

---

① 参见本书第七章第三节论河南濮阳西水坡的蚌塑龙虎图。

② 参见本书第六章第四节论作为仪式符号的龙。

其三，从现有资料看，四象形成并不是一个线性进化的过程，而表现为阶段性的发展。资料所显示的是这样三个阶段：一是同东西二分的宇宙观相联系，表现为二象的阶段。河南濮阳西水坡45墓蚌塑龙、虎图，便是这一阶段的代表。二是在麒麟观念建立以后，表现为龙、虎、鸟、麟四象的阶段。虢国墓出土铜镜上的四兽图，是这一阶段的代表。三是以青龙、白虎、朱雀、玄武组成为四神或四兽的阶段——其关键在于作为龟蛇合体神的玄武加入，由此组成作为鳞、毛、羽、介四类动物代表的四神。这三个阶段实质上是对西方宇宙观、东方宇宙观、东西方宇宙观的结合这三者的反映。只要比较全面地考察资料，那么，就会认识到这种阶段性的发展。比如，大量动物形象的二元组合，说明在宇宙四分观念系统之外，有一个宇宙二分观念的系统；它是同二象相联系的。① 而在中国古老的天文学史上，“确曾存在过一个以鹿取代玄武作为北宫之象的时代”，但那是同殷商文化相联系的麒麟崇拜阶段。② 西周时期一些反映宇宙四分观念的器物，也属于这一阶段，例如西周时期的“兽形牺尊”（图7-100），尊作麒麟形，头上矗立两耳、两短角，身有双翼，周身立有虎、鸟、龙等动物神；又如西周晚期的鸟盖扁盉（图7-101），由四种物象合成：盖为一鸟，流为一虎，鋬为一龙，四扁足（应即麒麟之足）为一兽。这两件器物的时代都早于虢国墓出土铜镜③，说明虢国铜镜的出现并非偶然。到第三阶段，文献中就出现了对包括玄武在内的四象旗饰和仪仗的大量描写，如《诗经·小雅》中的《出车》、《采芑》、《无羊》等篇章，便提到了“旐”（龟蛇之旌）、“旟”（鸟隼之旌）、“旂”（交龙之旌）、“旗”（熊虎之旌）的组合；又如《周礼·考工记》记录了龙旂、鸟旟、熊旗、龟蛇及其所象征的天象，《礼记·礼运》记录了麟、凤、龟、龙等“四灵”。通过这些资料可以知道，四象体系之形成，乃是不同文化传统相互作用的结果。因此，我们不应把曾侯乙墓星图简单归入四象的系统——虽然它包含四分的观念，但漆箱正面图上的龙、虎相对，表明它仍然沿续了西水坡蚌塑龙虎的二元传统。我们也不能说以龙、虎、鸟、玄武为代表的四象体系定型于公元前2世纪中叶，因为《诗

---

① 参见本书第七章第三节。
② 参见本书第七章第四节论四鸟和麒麟。
③ 同上注。

经》所记为周宣王史事，在公元前820年左右①；《周礼·考工记》成书于战国初期②，在公元前5世纪。故准确的说法是：四象形成史的第三个阶段出现在周秦之间。当然，反映宇宙二元观念的小山陶尊、西水坡蚌塑遗迹，与反映宇宙四分观念的虢国铜镜，就更不能看作同一个文化传统的延续了。

除以上这份四象体系发展表而外，《中国天文考古学》在四象研究方面，用力最多的是关于龙起源的研究。它就此提出了三个比较重要的学说：一是龙起源于星象之说，二是太极图起源于龙之说，三是龙珠本义就是位于苍龙龙心的大火星之说。这三个学说都属于新见，影响很大，值得重视，同时也值得商榷。

关于龙的起源，《中国天文考古学》的看法是："最早的龙是作为星象存在的。"它主要有两条理由：一是"龙"字摹自星象，"殷周古文字的'龙'字真实地体现了这一点"；二是"《周易·乾卦》所记六龙的六条卦爻辞明确反映了古人对于苍龙六体回天运行的完整观测结果"：

> 卦爻辞所言之"潜龙"指龙星之首伏未出，"见龙在田"即龙星角宿与天田星一起昏见东方，"或跃在渊"指龙星诸宿尽现于东方地平，"飞龙在天"指苍龙之星横镇南中天，"亢龙"则谓龙星移过中天而西流，而"群龙无首"即指龙首之角、亢、氐诸宿重新行移到太阳附近，与太阳同出同入而伏没不见。因此，《乾卦》与《象传》所言的"六龙"显然应指角、亢、氐、房、心、尾六宿，这个文献学证据对于揭示龙本源于星象的实质是足够充分的。③

这两条理由分别利用了古文字字形和闻一多先生对《周易》"六龙"的解释，是有一定根据的；但它能够成立吗？不能。因为古人只可能由近及远地认识事物，只可能通过较确定的事物去把握较不确定的事物，而不可能相反——不可能依天上星座所呈现的可以主观建构的几何形象来杜撰地上事物。何况，即使说殷周文字中的"龙"字字形与星象接近，也不能以此证明新石器时代的龙是依天象

---

① 参见本书第七章第四节结论。
② 参见闻人军：《〈考工记〉成书年代新考》，载《文史》第23辑，中华书局1984年版。
③ 冯时：《中国早期星象图研究》，载《自然科学史研究》1990年第2期。又见《中国天文考古学》，第303页至308页。

创造的，因为这不是同一个时代的资料。这里有一个浅显的道理：既然我们没有任何根据说新石器时代的龙星观念包含角、亢、氐、房、心、尾六宿，那么，我们就不能说新石器时代存在由此六宿构成的星象概念，更不能说当时的龙是由这一星象概念所派生的。至于第二条理由，则是把两件不同的事情说成同一件事了：说《周易·乾卦》“六龙”代表东方龙星自潜出而西流的六种状态，这是说易卦爻辞表达了天文运动；说“六龙”代表角、亢、氐、房、心、尾六宿，则是说易卦六爻分别等于一个星座——两者的涵义完全不一样。如果说前一种说法尚有一定道理①，那么，不加论证，只通过一个“因此”、“显然”就推衍出后一种说法，并强调其证据“足够充分”，这却可以说是蛮横无理的。事实上，直到今天，也没有哪位易学研究者会相信乾卦爻辞中的“潜龙”、“见龙”、“飞龙”、“亢龙”、“群龙无首”等等分别指的是角、亢、氐、房、心、尾六宿。

关于太极图起源于龙，前文已经说到，这被认为是一项建设性的贡献。有关评论的说法是：这个贡献从彝族文献所载的早期太极图入手，结合了出土文物中的种种蟠龙图像。所谓“种种蟠龙图像”，指的是辽宁省阜新县查海遗址的石龙和周代铜盘上的蟠龙，请见图 0-08；所谓“彝族文献所载的早期太极图”，则见于存世的彝文文献《玄通大书》，即图 0-09。据说图 0-09 中的 1 至 9 分别是彝族太极图从初始到成熟的形式，而第 10 图则代表它们的原始：

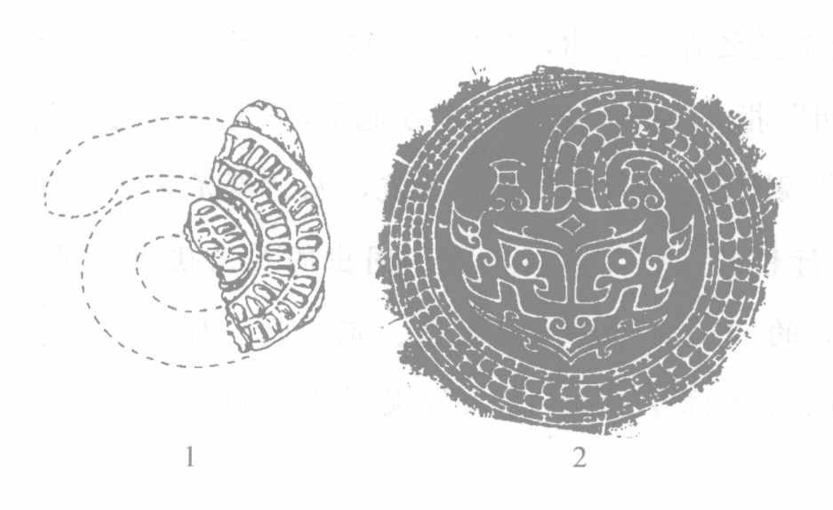


图 0-08　查海石龙和周代铜盘上的蟠龙图

辽宁省阜新县查海遗址发现的石龙距今已有 8000 年，《中国天文考古学》说：“这似乎是目前我们所能见到的最早的太极蟠龙图。”

现在我们可以对“太极图”的发展做这样一番描述：早期的“太极图”是在一个大圆中绘出一条盘环卷曲的龙，龙绘成白色或其他颜色，大圆的底色涂成黑色。由于在一个固定的空间内绘有这样的龙形，因此它所映衬的黑

---

① 本书认为这一看法并不十分准确，请见本书第六章第四节。

色部分也显示了同样的龙形，久而久之，“太极图”变成了由黑白两条龙相互盘绕的图形，最后两条龙形经过抽象和简化，变成了今日所见的这种黑白回互的图像。(《中国天文考古学》第 364 页)

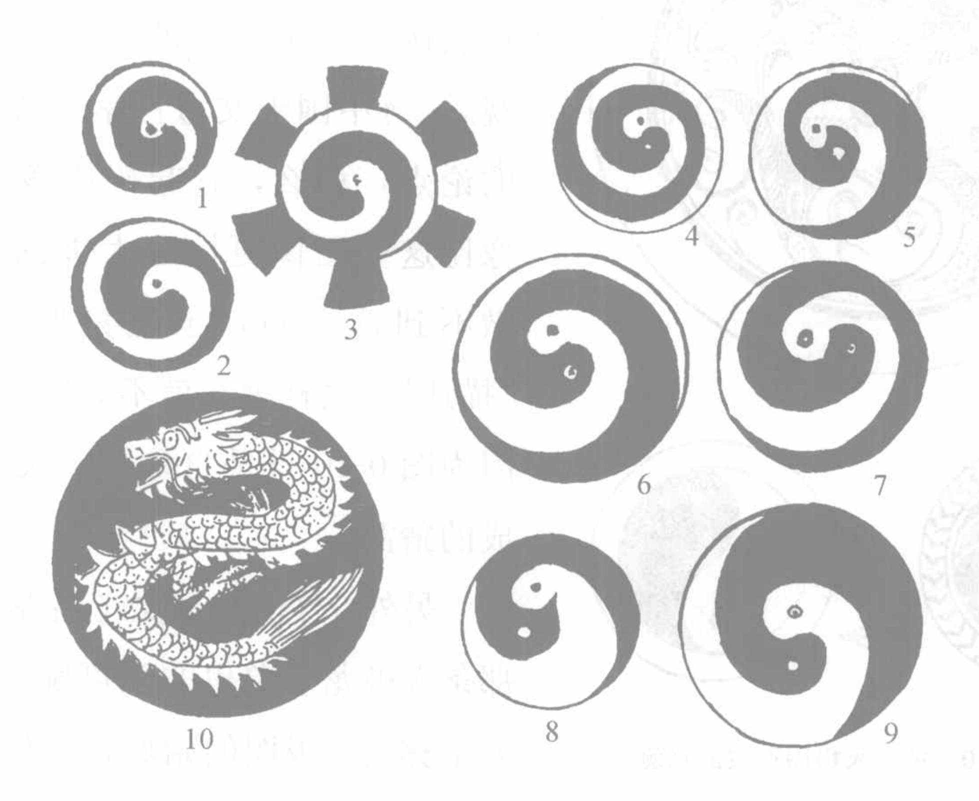


图 0-09　古彝文文献所载“太极图”

很明显，这段话所描述的是作者的想象。因为它没有直接证据，而只有查海石龙、陶盘蟠龙、铜盘蟠龙等图像作为间接证据。这些间接证据成立的理由是什么呢?《中国天文考古学》一书说到其关键点：“这些龙形图像与后世的‘太极图’存在明显的共性，其中最关键的一点是，几乎所有龙形图像都绘在或者摆放在一个圆形的背景图上。”(第 368 页）但这一关键点却并没有说服力。因为圆形是最基本的造型艺术形式：在祭坛上出现过的物体，当它被人图绘出来的时候，都会有一个圆形的背景；按照天圆地方的观念，同天相联系的图像，其背景亦是圆形；而绘在圆形器物之上的纹饰，自然也有圆形的轮廓。这样一来，类似于太极图的绘画便比比皆是，例如本书图 0-10 的凤形图像，图 0-11 的彩绘云纹，图 2-09的“卍”字纹饰，图 5-17 的圆饼陶文，图 7-103 的鸟纹和涡纹，以及邱瑞中《官字探源：兼论中国殷周胚胎学》一文提到的胚胎形[①]。事实

---

① 载《内蒙古社会科学》1992 年第 5 期。

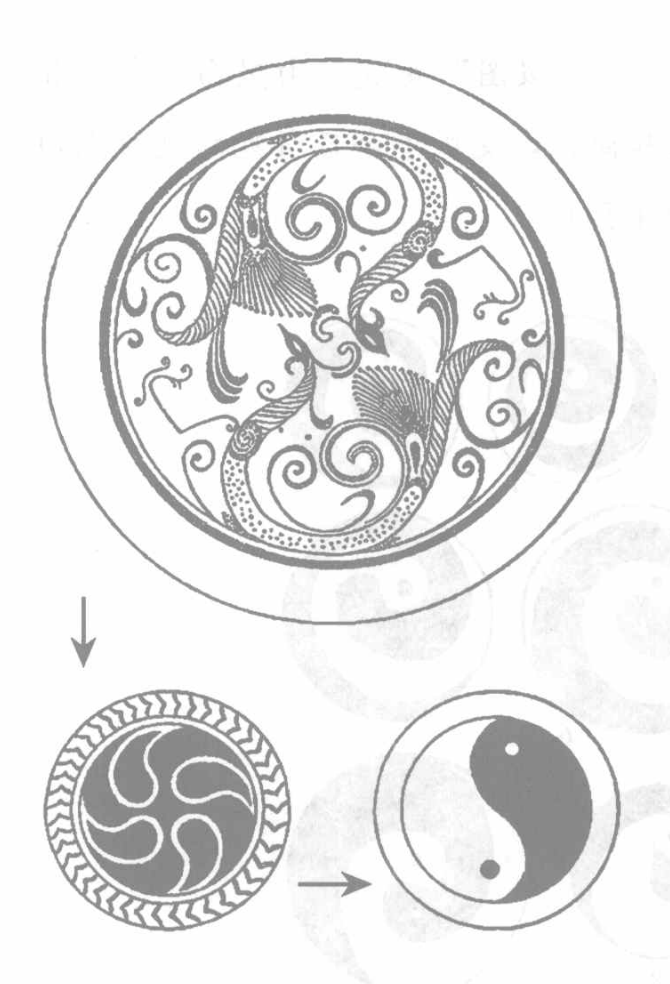


图 0-10　关于太极图形成的猜测

采自王小盾《原始信仰和中国古神》，上海古籍出版社 1989 年版，第 70 页。原图有说明，云："关于太极图形成的猜测：上，战国漆盘。盘中凤鸟的造型至少具有三方面象征意义：长条形体、单足——象征引导灵魂上天的夔；旋涡状——象征凤驾祥云；S 形状——象征太阳运转。左下，战国彩绘陶器。陶器上纹饰称作"冏纹"，"冏"有二义：一为光明，二为鸟飞貌。右下，太极图，代表阴阳二分并相互转化。上述三图的结构似与古'神'字有关。殷甲骨文'神'作～，周金文'神'作～。"

上，这些图形和纹饰是更有理由被看作太极图的始原的，因为它们采用了更接近太极图的回旋构图方式，而且更明确地表达了阴阳交合的观念和生命运动的观念。《中国天文考古学》若要建立自己的论点，那么，它起码应该证明蟠龙图像比这些图像更接近太极图。它事实上做不到这一点，于是只好提出武断的"描述"。这样做，就不如图 0-10 科学了，因为图 0-10 只是自称说"关于太极图形成的猜测"。

另外，《中国天文考古学》所提供的那条太极龙形象也非常可疑：虽然说它代表了彝族太极图的始原，而彝族太极图又是汉族太极图的始原，但它却是一条晚近的龙！在上古三代并不存在这种回互的龙形象——它和图 0-08 中的龙不一样，和本书所见各种上古龙的图像也不一样；相反，倒是和明清人所绘《山海经》插图中的龙蛇（参见图 6-53）、北海九龙壁的龙（参见图 8-10）接近。由此可见，彝文文献《玄通大书》中的史料，很难说是古远

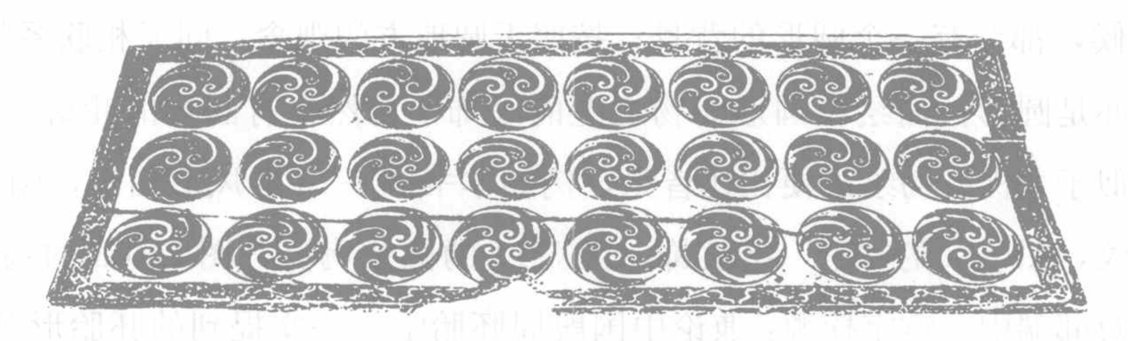


图 0-11　彩绘云纹漆案

采自《文物中国史》第 3 册，山西教育出版社 2003 年版，第 66 页。原器出土于湖南长沙楚墓，长约一米。

的资料；“龙→彝族太极图→汉族太极图”的顺序，很可能是一个颠倒始末的顺序。在这种情况下，所谓“不仅解决了河图、太极图与古天文的关系，而且进而探讨了《易》学的义蕴与功用、易理与象数，触及到了中国哲学的本源”云云，就是不符合实际的话。

关于龙珠的本义是大火星，这一说法涉及一场论争，实际上是对我在1990年代发表的《火历论衡》、《火历质疑》二文①的批评。这两篇文章的主要观点是反对火历泛化论，而主张把大火星崇拜和火崇拜、太阳崇拜区别开来，也把大火星和龙星区别开来。为什么要把大火星和龙星相区别呢？因为“大火”是东方民族（陶唐民族及后来的商民族）所信奉的星座，“龙星”和与之相联系的“心”则是西方民族所信奉的星座。从天文学角度看，“大火”固然是心宿二；但从历法角度或文化角度看，“大火”却不是心宿二。既然不同民族对于这一星座给出了两种不同的指称，那么，它们就代表了两种不同的历法关系和文化关系——比如“心”星可能是在同角、亢（咽喉）、氐（胸）、房（心房）、尾相对的意义上得名的，可以看作龙星的一部分；而“大火”则不必是龙星的一部分。同样，“大火”联系于定期改火的习俗，是火历的标志；而“心”星或龙星则不必同火历有关。实际上，“大火”一名和龙星观念，本来就存在相互排斥的关系。② 在谈火历泛化现象时，我曾谈到“龙珠”，认为从所谓“渊

① 《火历论衡》，载《中国文化》第5辑，三联书店1991年12月版；《火历质疑》，载《中国天文学史文集》第6辑，科学出版社1994年12月版。其内容见本书第八章第一节。

② 举一个例子：据《国语·周语中》记载，公元前600年左右，周大夫单子曾在出使楚国的途中经过陈国，见到“火朝觌”的天象。他回国后向周王谈起观感，列举了五种晨见的星象，云：“夫辰角见而雨毕，天根见而水涸，本见而草木节解，驷见而陨霜，火见而清风戒寒。”据韦昭注，这里的“角”、“本”、“驷”、“火”，也就是东宫星宿中的角、氐、房、心，“天根”则是亢、氐之间的星座。张培瑜、张钟羽《〈国语〉天象的初步考查》一文经过反复推算，认为这段话的确反映了周初之时的授时星象。这就意味着，周初的星象家，当他们用“火”来称呼心宿二的时候，他们的观念中并无所谓“龙”星。相反，他们乃把龙星分解为“角”、“天根”、“本”、“驷”等星。从他们的星名习惯看，“氐”的涵义并不像通常理解的那样指龙的胸腩，而是指木本，故《诗·小雅·节南山》毛传云：“氐，本。”《毛诗注疏考证》卷十九云：“《国语》‘本见而草木节解’，本谓氐，是氐、本同义。”张培瑜、张钟羽文载《西周文明论集》，朝华出版社2004年版，第273页至278页。



图 0-12　高丽时代的龙戏珠造型

图为高丽天兴寺铜钟上的龙钮，今藏韩国国立中央博物馆。铜钟高 1.7 米，直径 1 米，上有铭文云“圣居山天兴寺钟铭统和二十八年庚戌二月日”，说明此钟是在公元 1010 年铸成的，为佛教遗物。参见《韩国美术全集》8《金属工艺》第 11 图，汉城：同和出版公社 1974 年版。

生珠而崖不枯”、“水怀珠而川媚”、珠为阴精、“映月成胎”、“与月盛衰”① 等说法看，古人是把珠与水、与月亮联系在一起的，龙珠也就是明月之珠。这不光可以拿图 5-14 作为旁证，而且可以拿《史记・龟策列传》所谓“明月之珠出于江海，藏于蚌中，蛟龙伏之”作为旁证。龙珠是在后来被赤化的，这一过程可能同佛教有关(图 0-12)，因为关于火珠的描写最早见于佛教文献——例如在梁简文帝《大法观序》中有“雄雄吐色，珠火非俦”一语，在后魏译出的《杂宝藏经》中有“火焰光”的珠名。而从“火精”、“阳燧珠”② 等名称可以知道，火珠观念来自古人以铜盘聚焦取火（阳燧）的习惯，实即日为火精之观念的移植（图 0-13、图 0-14），不宜用上古时代的火历（火为星辰）来对它加以解释。

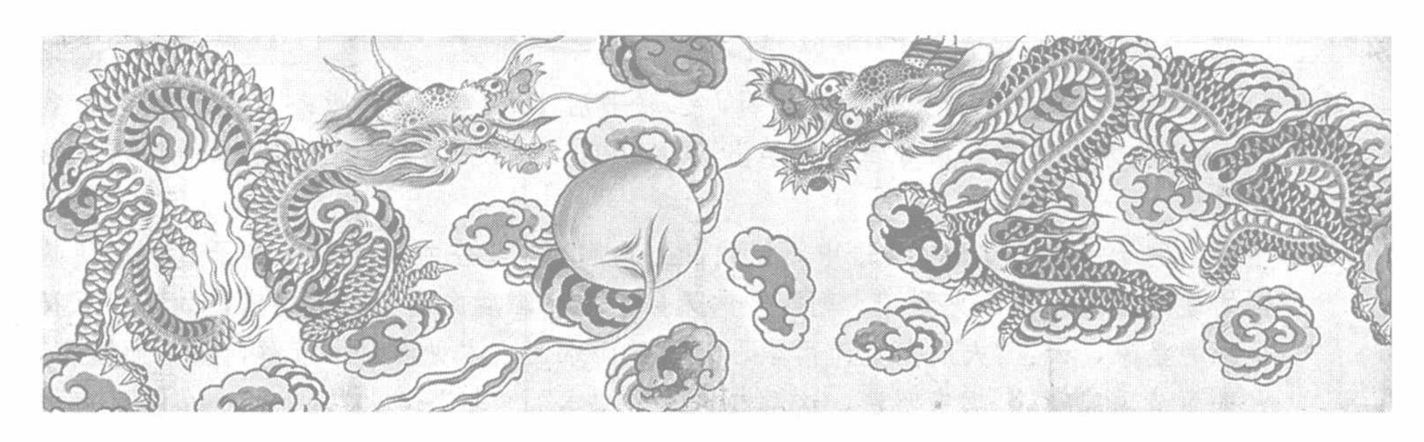


图 0-13　双龙戏珠图

采自金镐然著《韩国民画》，汉城：庚美文化社 1977 年版，第 89 页。为 19 世纪前期的图画，私人所藏。

① 语见《荀子・劝学》、《淮南子・说山》、陆机《文赋》、《说文解字・玉部》、《淮南子・坠形篇》和高诱注，以及潘吉星《天工开物校注及研究・珠玉第十八》。

② 《本草纲目・金石部》、《太平广记》卷三四引裴鉶《传奇》。

对于上述看法，《中国天文考古学》是不同意的（第 304 页）。为了维护龙起源于星象一说，它从三个方面作了论证。第一，它引用南朝任昉《述异记》“凡珠有龙珠，龙所吐者”之说，以及《唐书》“见白龙吐物，初在空中，有光如火，至地陷入三尺，掘之则玄金也，形圆”之说，论证龙珠的本义实际就是位于龙心的大火星（第 305 页）。第二，它引用一件在心部绘有星形物的龙图像（参见图 7-93），论证说“古人授时的主星是大辰星，也叫大火星，即苍龙七宿的心宿”（第 308 页）。第三，它用肯定的语气说了这样一段话：



图 0-14　双龙戏珠铜镜

高丽时代的遗物，直径 24 厘米，今藏韩国国立中央博物馆。采自《韩国的美》23《金属工艺》第 176 图，汉城：中央日报社 1985 年版。按“礼失求诸野”的认识路线，今举以上三图反映古人的龙珠观念。

> 由于龙珠实际就是位于龙心的最明亮的一颗红色巨星——大火星，并且其具有重要的观象授时的作用，因而得到古人的格外重视。商周时期的青铜器上已不乏这种龙戏火珠的题材，这个事实连同我们前面讨论过的所有龙与火珠的图像，都为龙取于天象且龙珠取于大火星的结论做了最好的注脚。（第 308 页）

这三项论证是否比《火历质疑》的旧说更正确呢？道理上应该这样，但其实不是这样。因为这些论证的出发点是维护成见，所以在使用资料时并没有摆脱主观随意的习惯。比如第一项论证有两个问题：一是不太注意资料的年代限制——它所引用的资料（《唐书》）恰好是佛教传入以后的资料，故不足以说明上古时代的龙珠的涵义；二是不太注意资料在解释范围方面的限制——“至地陷入三尺”的“玄金”，同大火星的特点不一样，不宜从中得出“白龙”所吐火光之物就是大火星的结论。第三项论证转移了概念，事实上变成了无中生有。因为它所说的

龙心部的星形物，和“龙戏火珠”是不相同的两件事，不应该混淆——只要比较一下图 7-93 和图 0-12、图 0-13、图 0-14、图 8-10，二者的区别就一目了然。实际上，在商周时期的青铜器上，是根本不存在“龙戏火珠的题材”的，更谈不上“不乏”。第二项论证则忽视了中国古代天文学的文化属性和地域属性。比如，说“古人授时的主星是大辰星，也叫大火星”，这话就比较笼统。因为有这样的问题：这里的“古人”是指谁呢？是指华夏民族的所有族群吗？“参”与“商”的故事不是清清楚楚地表明，有些古人是用“参”星授时的吗？《说文解字》说“辰，房星，天时也”，《公羊传·昭公十七年》说“大火为大辰，伐为大辰，北极为大辰”，不是意味着“大辰星”也是多元的吗？总之，若把“大火星”和“大辰星”无条件地等同起来，把“大火星”和“心宿”无条件地等同起来，便会夸大大火星的文化意义，也把两种不同的思想——龙崇拜和大火星崇拜——相混淆。人们曾经称赞《中国天文考古学》，说它致力于探讨“同样是天文学，为什么在不同地区却表现出不同形态”①。其实，这话应该看作一种勉励。

三

从以上关于四神体系研究成果的评述中，可以得出以下三点看法：其一，四神研究是一个富于挑战性的题目，牵涉范围很广，需要多方面知识的配合。其二，尽管它是一批难题的组合，但是，一代一代的学者却毕竟在把它推向前进，呈现了后来居上的趋势。其三，正如其他科学工作的前进方式那样，四神研究的历史，也是成功和失败并存的历史。成功的论证无疑将成为进一步探索的基础；但失败的论证也具有不容忽视的意义，因为它可以提供借鉴。为什么我们在进行一项系统论述之先，要对学术史加以回顾呢？这不仅因为要辨明真理，而且因为，我们可以借此找到更为正确的道路。

为此，我愿意谈谈本书的一些尝试，以便让读者了解本书的重点和新鲜之处，为新的批评、讨论和思考找到目标。

本书在方法论上的考虑是：面对复杂的学术问题，应该尽可能多地调动各学

---

① 彭林：《评冯时〈中国考古天文学〉》，载《中国史研究动态》2003 年第 10 期。

科的资料和手段，把问题联系起来加以思考和解决。套用一句比较流行的话，这叫“多重论证”。同多重论证相关联的一件事情是，应该尽可能让问题回归其本体，即把问题放到特性相近的资料领域去解决。这意味着，针对不同的对象、不同的问题应该采用不同的研究策略。为此，本书作了以下尝试：

（一）对汉藏语诸民族共有的神话母题，采用了历史比较的方法和谱系研究的方法。这是因为，最古老的神话母题有以下三个特点：一是流传广泛，为许多具亲缘关系的民族所共有；二是以氏族阶段的原始智慧为基础，有图腾信仰的渊源；三是其成长过程往往和语言的成长相关联，因而在基本语汇上得到了表现。这样一来，生物学、语言学中的谱系树方法，亦即对语言学、民族学、神话学资料和手段的综合运用，就成为能够合理地说明事物原因和原理的方法。本书第一章第三节“汉藏语猴祖神话的谱系”，是对这一方法的尝试。它的最后结论是一份由语言类型、神话类型共同组成的谱系表。这一谱表，或许可以反映汉藏语各民族文化的深刻关联，并反映语言学资料对于神话研究、早期思想研究的意义。

（二）对古代神话和艺术纹样的内涵等文化史问题，采用了文献资料和文物资料相比较的方法。这是因为：古人的信仰往往联系于对神灵的祭祀。古代神话，就其主要功能来说，其实是仪式歌唱或仪式讲诵。这种歌唱或讲诵总是要配合一定的道具和行为来进行，而图画就是最重要的仪式工具。因此，古代的祭仪文学总是具有配图说唱的特质。只有结合各种图像遗存，采用文献与文物互证的方法，才能准确理解古代神话和纹饰的内涵，理解神灵信仰的演进。这种方法已经在学术界得到较广泛的使用了，本书则尝试作了一些较细致的比较。例如第三章第五节结合各种虎文物，结合虎崇拜习俗在藏缅语民族及其他民族中的遗存，逐一考察了虎噬人图像的涵义，由此确认了“饕餮”的本质；第五章第一节中的“鸱龟曳衔”则用这一方法讨论了一个日常问题：在古人的想象中，每天早上从东方升起的太阳来自何方？或者说：夜间太阳宿于何处？采用什么方式到达东升的地点？

（三）对四神信仰的演进等思想史问题，采用了地域文化分析和民族文化分析的方法。这不仅因为任何历史事件都是在一定的空间背景上展开的，而且因为中国古代思潮的更替总是伴随族群之间的征服和融合而得以实现。例如从四方观念到五行观念的演变，乃缘于一个族团的祭祀制度代替了另一个族团的祭祀制度

（见第二章第二节中“从‘五官’看五行的起源”）；而长尾鸟崇拜对于短尾鸟崇拜的代兴，也意味着新的民族及其礼仪制度走上了统治地位（见第四章第四节中“从短尾鸟到长尾鸟：商周鸟崇拜的异同”）。因此，神话文学和神灵艺术的历史变迁，其实质是文化形态的更替。前文谈到四神体系的形成过程——形成于夷夏两大文化的结合，便是这一基本规律的表现。总之，文化地理学的分析方法是上古文化研究最重要的方法，它有助于对中国思想史中纷纭复杂的现象作出较准确的解答。

（四）对古人叙述神话、创造神灵形象的方式，从符号学角度进行了理解和研究。这样做的理由在于：神话和神灵产生在古远的口述时代，其特性往往与语言学有关。这一方面表现为神话表述的特殊性——其中存在大量一词多义、多词同义、隐喻等现象；另一方面也表现为神话表述的具象性——往往用图像来表达概念和抽象观念。为此，本书主张按“由象及意，得意忘象”的方式研究神话，而把中国思维的进程理解为以下三个阶段次第演进的过程：

具象物体符号→具象事物符号→抽象事物符号。

本书第五章第一节对古神话中的黑水、昆仑与蓬莱的讨论，以及第六章第一节关于“龙的实质和龙神话的起源”的讨论，代表了这一理解。

（五）结合中国科学技术的发展来考察中国宇宙观体系的形成。事实表明：神话是世代相承的集体记忆，是对人类征服自然力之过程的记录。一方面，只有现实地影响了族群命运的事件、物品、制度、习惯和社会现象，才能进入神话；另一方面，神话的每一步前进，也以知识的成长为基础。表达人类宇宙观体系的神话，同科学知识的关系尤其密切。正是基于这一认识，本书关注天文知识、历法制度在上古的发展，很多篇章都从这一角度讨论了神秘事物的成因。这包括第二章第二节讨论“太阳祭典和十二支的来源”，第四章第二节讨论四方风、“春秋二分制和鸟崇拜的关系”，也包括第七章讨论“玄武及其由来”、“朱雀的产生”和从“四星”到“四神”的演进过程。而第八章第一节“火历论衡”，则是关于中国早期历法的专篇。

（六）关于学术方法，过去有“二重论证”之说，又有“三重论证”之说。

其实如上所说，论证之时须穷尽条件，不必以“二”、“三”为限。除资料考订之外，其中应当还包括一种逻辑论证，即以推理来弥合资料之间的缝隙，复原资料片断的整体面貌。因论证时尚缺少直接资料，故俗称之为“假说”。本书认为，针对一些特殊问题，不妨采用假说的研究方式。这种方法并不新鲜，前面谈到，关于四神体系的研究，大部分工作尚处于假说阶段。但本书主张把假说与“真说”区分开来，并明确假说方式的有限性，即：不把假说混同于经过充足论证的结论；不利用假说作无限演绎；注意只在必要情况下使用假说；推理时注意空间条件、时间条件对于事物联系的限制。本书是努力这样做的，比如本书第四章第三节“从鸟崇拜推测商王庙号的内涵”，在细节上作了较充分的考据，但其总的结论属于假说，故用“推测”一词表明了它的待求证的身份。又如第六章第四节讨论洪水神话原型时使用了假说，是考虑到洪水神话资料情况复杂，有必要概括出一定的模式，以揭露神话现象和仪式的对应，认识其本原。总之，本书反对以假说来冒充“真说”，同时认为，学术研究不必排斥推理和假说，因为它是一个需要智慧、想象力和浪漫精神的事业。

（七）本书作者曾在另外一些领域作过研究，从经验中了解到，社会意识是因社会存在而具有其特定面貌的。一方面，在历史上留下痕迹的思想或精神现象，必然是大规模的群众实践的产物；另一方面，历史上的思想，也往往通过行为来获得、来表达——比如儒家有所谓守静、佛家有所谓坐禅、道家有所谓修炼。因此，当追寻现象事物的本质之时，研究者应当遵循以下路线：

> 通过物质来考察精神；
> 通过形式来探究内容；
> 通过行为来理解思想和言论。

有鉴于此，本书采取了着眼于物质、形式和行为的研究方针，其中一个突出表现就是重视研究神话主题和思想符号背后的仪式因素。例如在考察古人关于生命起点——人类个体生命始于何时——的观念之时，不仅运用了语言学的材料（第六章第二节论古文字中蕴藏的“胚”“胎”理论），而且研究了其仪式背景（第六章第三节论感生神话和高禖）。又如在讨论图腾信仰之本质的时候，本书的基本观

念是：一种较具普遍性的文化现象，必定要以人类的基本需要为出发点。因此，它从命名制和族外婚等角度，阐述了图腾制的内容和特征。

“中国早期思想与符号研究”是一个属于20世纪的题目。在这个世纪，出现了成熟的考古学、语言学和民族学，出现了具有文化视野的中国天文史研究、美术史研究和神话研究。本书是这些知识条件和思想潮流的产物。但由于主客观条件的限制，本书作者未能精通所涉及的各门知识，未能充分掌握所需要的种种资料，思虑也往往未周。这必然反映在书中，造成诸多缺憾。其中有些缺憾会是时代的，不仅需要通过进一步学习来弥补，而且需要另一代人加以弥补。为此，本书愿意把面向新世纪作为自己的理想。事实上，面对种种疑虑和困惑，本书之所以能够保持努力前行的勇气，也因为它有归属于未来的自我期许。——它希望并且相信，能像所有真正的学术一样，进入未来，接受未来人群的对话和批评。

第一章　汉藏语诸民族文化的古远联系

“四神”是流传很广的文化现象。关于四神信仰的空间背景，有两个比较重要的语言标志：一是汉字文化覆盖的地区，二是汉藏语诸民族居住的地区。前文谈到：从公元5世纪起，青龙、白虎、朱雀、玄武的组合，就出现在日本列岛和朝鲜半岛了。这就是说，作为一个符号体系，四神信仰主要在汉字文化区流传。这是一个很大的空间范围。而下文将要论述：作为信仰与神话的主角，青龙、白虎、朱雀、玄武等动物神灵主要是在汉藏语诸民族中产生并流传的。这是一个具有深刻涵义的范围，因为它联系于一个更重要的事实：中国各民族文化的历史关联悠远深长；特别是汉藏语诸民族，其文化有非常密切的发生学联系。

我们可以通过语言学的成果来理解这一情况。历史比较语言学已经建立了一个习惯，即通过语言分类来表明语言的历史渊源。中国及周边各民族文化的历史关联，因此可以通过对汉语及其亲属语言的分类描写来表达。以下三个学说，尽管细节不同，但都表达了这种关联：

（一）汉语和藏缅语共同组成汉藏语系，而与澳泰语系（包括侗台语、苗瑶语）、南亚语系相并列；①

（二）汉藏语系包括四个语族，即汉语、藏缅语、侗台语、苗瑶语；②

（三）包括四个语族的汉藏语，乃和南岛语、南亚语共同组成“华澳语系”。③

---

① 本尼迪克特（白保罗，Paul K. Benedict）：Sino — Tibetan：A Conspectus，Contributing editor，J. A. Matisoff. Cambridge University Press，1972. 中国社会科学院民族所语言室1984年排印中文译本，名《汉藏语言概论》。

② 李方桂：Languages and Dialects of China，Journal of Chinese Linguistics，Vol. 1，p. 1 - 13，1973.

③ 邢公畹：《关于汉语南岛语的发生学关系问题》，载《民族语文》1991年第3期；郑张尚芳：《汉语与亲属语同源根词及附缀成分比较上的择对问题》，The Ancestry of Chinese Language，Journal of Chinese Linguistics. Monograph Series 8，1995。

中国境内的语言学家，基本上主张后两个学说。① 其中比较激烈的一种意见，不仅不同意把侗台语（又称“壮侗语”）划在汉藏语系之外，反而认为汉语和台语可以合称为“汉台语族”。② 因此，我们可以根据这些意见的共同部分，给出以下一份中国语言系属表③，以反映围绕汉民族或华夏民族而展开的文化关系：

<table>
<tr><td rowspan="15">汉藏语系</td><td colspan="2">汉语</td><td>汉、回以及大部分满、畲、仡佬、土家</td></tr>
<tr><td rowspan="7">藏缅语族</td><td>藏语支</td><td>藏语、门巴语</td></tr>
<tr><td>羌语支</td><td>羌语、普米语</td></tr>
<tr><td>彝语支</td><td>彝、哈尼、纳西、傈僳、拉祜</td></tr>
<tr><td>缅语支</td><td>载瓦、阿昌</td></tr>
<tr><td>景颇语支</td><td>景颇</td></tr>
<tr><td>未定语支</td><td>嘉戎、基诺、独龙、怒、珞巴、白、土家</td></tr>
<tr><td>壮傣语支</td><td>壮、布依、傣</td></tr>
<tr><td rowspan="3">侗台语族</td><td>侗水语支</td><td>侗、水、仫佬、毛难、拉伽</td></tr>
<tr><td>黎语支</td><td>黎</td></tr>
<tr><td rowspan="2">苗瑶语族</td><td>苗语支</td><td>苗、布努</td></tr>
<tr><td>瑶语支</td><td>勉、畲</td></tr>
<tr><td colspan="2">语族未定的语言</td><td>仡佬</td></tr>
<tr><td colspan="2">暂列本语系的语言</td><td>京</td></tr>
<tr><td>南亚语系</td><td>孟高棉语族</td><td>佤德昂语支</td><td>佤、德昂、布朗</td></tr>
<tr><td>南岛语系</td><td>印度尼西亚语族</td><td></td><td>阿眉斯、布嫩、百宛</td></tr>
</table>

① 孙宏开、江荻：《汉藏语系研究历史沿革》，载丁邦新、孙宏开主编：《汉语同源词研究：汉藏语研究的历史回顾》，广西民族出版社 2000 年版。

② 李方桂：《藏汉系语言研究法》，载《国学季刊》第七卷第二期，1951 年；董同龢：《汉语音韵学》，香港广文书局 1968 年版，第 13 页。

③ 参看马学良主编：《汉藏语概论》，北京大学出版社 1991 年版，上册第 2 页至 3 页；瞿霭堂、劲松：《汉藏语言研究的理论和方法》，中国藏学出版社 2000 年版，第 3 页至 4 页。

续　表

<table>
<tr><td rowspan="5">阿尔泰语系</td><td colspan="2">突厥语族</td><td>维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、撒拉、乌兹别克、塔塔尔</td></tr>
<tr><td colspan="2">蒙古语族</td><td>蒙古、达斡尔、东部裕固、土、东乡、保安</td></tr>
<tr><td rowspan="2">满·通古斯语族</td><td>满语支</td><td>满、锡伯、赫哲</td></tr>
<tr><td>通古斯语支</td><td>鄂温克、鄂伦春</td></tr>
<tr><td colspan="2">暂列本语系的语言</td><td>朝鲜</td></tr>
<tr><td rowspan="2">印欧语系</td><td>斯拉夫语族</td><td>东斯拉夫语支</td><td>俄罗斯</td></tr>
<tr><td>伊朗语族</td><td>东伊朗语支</td><td>塔吉克</td></tr>
</table>

这一图表意味着：所谓中国文化，可以分为南北两大系统。北方文化主要是由阿尔泰语民族文化构成的，也包括印欧语民族的文化；南方文化主要是由汉藏语民族文化构成的，也包括南亚语民族、南岛语民族的文化。各支文化之间，有亲疏不同的血缘关系，也有亲疏不同的非血缘关系。所谓血缘关系，指的是不同民族有共同的来源——在历史上曾经共有同一种文化、结成文化共同体的关系。例如，各种语言学意见都肯定了汉民族和藏民族的血缘联系。这些民族关系既然在语言关系上表现出来了，那么，它们必定也会在神话关系或思想符号的关系上表现出来。这样就使我们在讨论神话问题或思想符号问题之前，要先行考察各民族——特别是汉藏语各民族——在历史上的文化关系，以明确我们所面对的考古学资料、民族学资料的彼此关联及其有效性。对于本书拟进行的各种讨论来说，这是一个基本的知识背景。

第一节　高原人和平原人的共同祖先

从地理环境的角度看，上述文化关系也可以描写为平原与高原的关系。现在的中国文化，因平原和高原的区别而有明显分野，但若追溯到古远时代，其情况则与现在有很大不同。

中国素有“四大高原”之说，指的是青藏高原、黄土高原、云贵高原和内蒙古高原（图 1-01）。它们像一弯半月形的屏障，环抱着东部的中国平原。这一姿



图 1-01　西藏高原上的雅拉香布雪山

态，也就是中国文化成长的姿态：它是东、西两种文化的结合，而西部文化则植根于高原地区。高原对于中国文化的意义是重大的。其中黄土高原可以说是华夏文化的摇篮；因为在历来的传说中，黄土高原是中华民族共同祖先炎、黄二帝的出生地和主要活动地区。但内蒙古高原和云贵高原也并不逊色：前者是远古时代迁徙者的中心舞台，跨越欧亚大陆的草原文化交流之路正因它而展开；后者以最丰富的民族构成，容纳了华夏古文化的遗存，可以再现几千年前黄土高原的风范。至于青藏高原，则有越来越多的事例证明，它是文明起步的重要地点(图 1-02)：如果把“炎”“黄”看作两个部族的名称，那么，他们便经历了从青藏高原走向平原的历史——在到达黄土高原之前，他们曾经居住在今天的甘肃、青海交接处，后来才向东方和南方发展，在华北平原上创造发达的文明。考古学所说的仰韶文化、龙山文化、马家窑文化和齐家文化，恰好对应于传说中的炎、黄活动区域①。

“炎黄子孙”这一说法表明：在一个特殊的涵义上，中国人已把炎黄认作各民族的共同祖先——尽管他们只是文化的祖先，而未必是血缘的祖先。炎黄之所以会具有这种“共祖”身份，乃因为其地位确立的时期，是地缘社会组织取代血

① 参见徐旭生：《中国古史的传说时代》第一章、第二章，文物出版社 1985 年版。



图 1-02　可可西里山主峰

可可西里山位于长江上游、青海省治多县，其主峰新青峰海拔 6 635 米。1965 年，在可可西里，中国科学院地质研究所的学者发现了属于旧石器晚期的打击石器。这说明在更新世，青藏高原地区的自然条件较现在优越，适合远古人类生存。

缘社会组织的时期，是文明开始发生的时期，也是祖先崇拜取代那些以血亲观念为基础的原始信仰——例如所谓“图腾崇拜”——而上升的时期。因此，炎黄传说与其说是对中国人种来源的一种解释，不如说是古代中国人的文化意识的觉醒。或者说，对炎黄的认同是一种文化的认同；炎黄是早期文化共同体的象征；炎黄代表了中国各民族在文化上的古远的联系，代表了以文化共同性为特征的一个辉煌的时代。

这种联系的广泛性和密切性，远远超过了我们的想象。例如，我们可以看看遥远的帕米尔高原。在古称“葱岭”、今称“塔什库尔干”的那块高地上，生活着一批肤色浅淡、头发褐黄、碧眼高鼻、使用印欧语的塔吉克人（图 1-03、图 1-04）。他们是这块土地的古老主人。在他们的居住地，有属于旧石器时代



图 1-03　塔吉克艺术家

1994 年 8 月 27 日，王小盾摄于新疆自治区塔什库尔干县文工团。



图 1-04　塔吉克儿童和他们的绘画

1994 年 8 月 28 日，王小盾摄于新疆自治区塔什库尔干县达布达尔乡。

的吉日尕勒文化遗址，有属于新石器时代的香宝宝古墓遗址，墓中出土的骨骼也像他们一样，属欧罗巴人种。尽管在以上语言系属表中，塔吉克被描写为中国境内距离汉民族最远的人群；但在这一民族当中，我们也能听到关于高原人与平原人拥有共同祖先的故事。在塔什库尔干的塔吉克人中，流传最广的叙事诗是《勇敢的秦公主》，它讲述汉族公主和太阳神如何共同建设和戍守了塔什库尔干；流传最广的传说是《公主堡的传说》，它描写汉族公主和太阳神如何共同生育了塔什库尔干人。这些故事并非出自虚构，因为太阳神便是一种真实地存在过的事物：作为塔什库尔干古国朅盘陀王国的神灵，它代表了佛教传入之前的原始信仰。另外，唐玄奘的《大唐西域记》也说过：朅盘陀王族自称“汉日天种”，王族的容貌与汉族相同，开国之主是一位来自汉族地区的王室之女，公主堡是这位女王的宫室①(图 1-05)。就本书讨论的主题而言，这些故事的确是遥远的；但它们却反映了这样一个事实：文化的渗透和人种的融合，很早就超越了高原和平原的界限；民族与民族之间的通婚，是共同祖先之说得以成

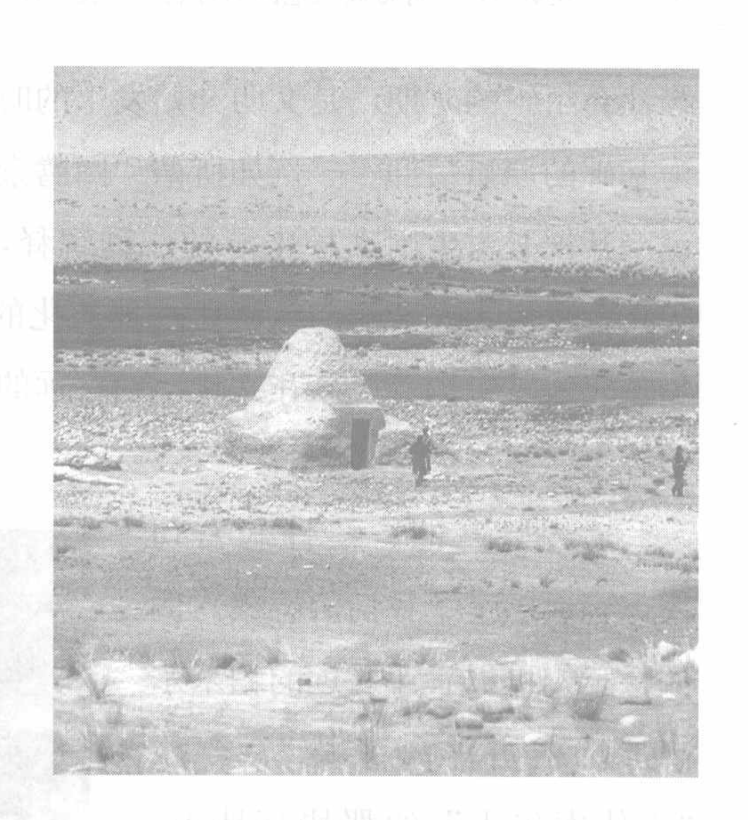


图 1-05　古代葱岭上的驿站

这座古驿站遗址位于帕米尔高原，在公主堡附近，是古代丝绸之路的产物。当地人传说，它是唐僧玄奘居住过的地方。

---

① 《大唐西域记》卷十二《朅盘陁国·建国传说》，中华书局 1985 年版《大唐西域记校注》，第 984 页至 985 页。

立的重要缘由。

关于高原文化与平原文化的古远联系，本书图 5-18 用一个具体的比较——塔吉克人墓葬绘画和仰韶文化瓮棺图绘之功能与内涵的比较——作了反映；而前人则对此作过更加全面的论述。加拿大学者蒲立本（E. G. Pulleyblank）谈到：在历史黎明时期，自称为“华夏”的中国人即为其他民族所包围、所掺杂。目前各民族围绕“汉族”而居住的局面，实际上是汉语向四周推进、使非汉语趋于消亡这一历史进程的产物。这一过程是由华夏人对文化教育的垄断造成的。从现在的语言学地图看，与汉人最接近的人群是藏缅人。在新石器时代，汉藏民族曾作为一个整体居住在黄河流域。后来，藏族脱离平原和黄土高原而成为商代甲骨文中的“羌”和汉代文献中的“西戎”。苗瑶人同汉人的距离较为疏远。在尧舜时代的神话传说里，“瑶”或“蛮”便代表了一个非华夏的民族。不过，这个人群的若干部分，仍然以“楚”、“畲”、“闽”的名义同华夏人或汉人建立过千丝万缕的联系。与此情况相似的是居住在溪、洞之间的侗台人。其中数量最大的一支是现在的壮族。他们曾以“俚”和“僚”的名义同中古汉族人密切往来。一般来说，南岛语是一种海岛语言：其使用者曾长期住在台湾。但台湾北部的太平坑文化和西南部的凤鼻头文化，却明显同福建、江西等地的新石器文化有关，而这两地的文化可以追溯到公元前 4400 年（图 1-06）。总之，我们有理由推测：史前时

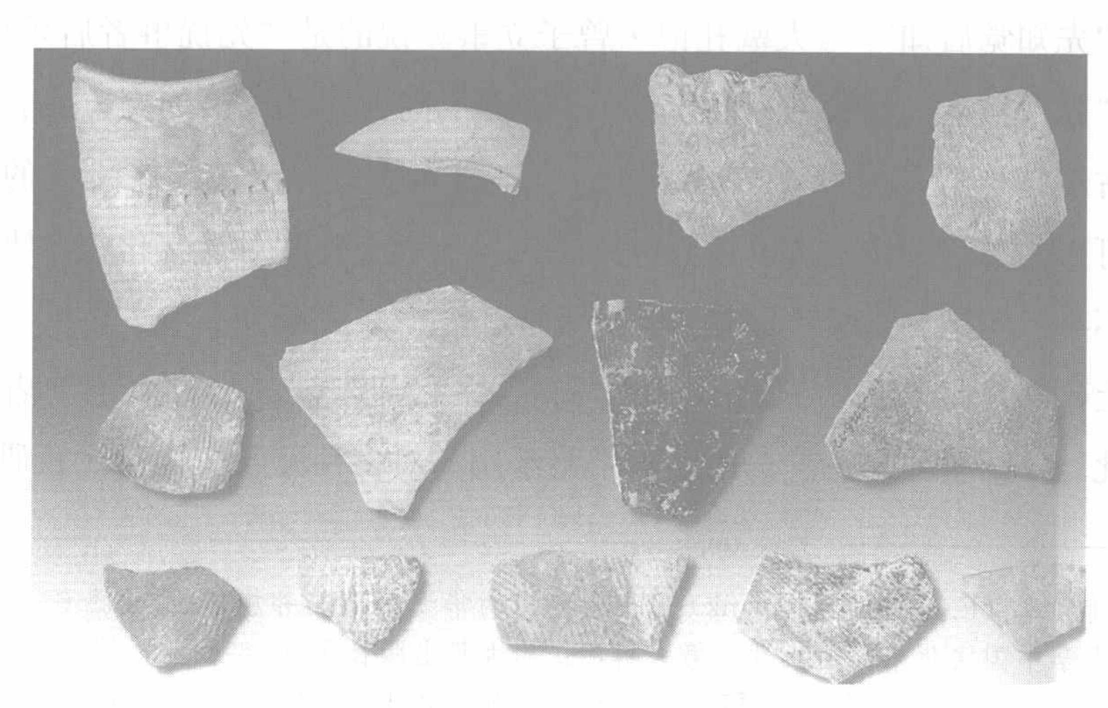


图 1-06 大坌坑文化几何印纹陶

出土于台湾省台南市八甲村大坌坑文化遗址。

代藏缅人住在陕西和四川北部，苗瑶人住在长江河谷，泰人居住在自云南东部经广东延伸到越南北部一线。而史前澳泰人则沿海岸向北延伸，远达淮河河谷和山东半岛。这一推论，有助于解释东南亚和中国史前文化的联系及其对新生的黄河文化的影响。①

历史语言学认为：一种语言有多少种方言，它实际上就有多少种亲属语。这就是说，一种语言内部的方言关系，实际上是历史上的民族关系的内化。因为方言的形成通常缘于人群的迁徙：外来人群带来了新的语言，这种语言覆盖了旧的语言，便造成了它的变体——新的方言。从另外一面看，方言之所以会形成，是因为旧的语言作为底层成分进入了新语言。例如，中国各地之所以有不同的“普通话”，是因为当北京普通话向各地扩散之时，各地方言作为底层对它进行了渗透。由此看来，每一种汉语方言便代表了一个被汉化的民族，因而反映了历史上的一种特殊的民族关系。汉语方言的丰富性，正暗示了历史上汉族同其他民族相互融合关系的复杂性。语言学家注意到：在汉语吴、闽、粤等方言中，有一种非汉语的“本地底子”——底层语的遗存。这些方言都像侗台语那样，保留了把“先吃”、“先走”说成“吃先”、“走先”的痕迹。这种情况说明，在吴、闽、粤等方言中，有侗台语的底层。因为古汉语不是这样说的——《礼记·大学》说的是“先正其心”，《左传·僖公二十八年》说的是“先犯陈蔡”，《孟子·万章上》说的是“先知觉后知”，《大戴礼记·曾子立事》说的是“先忧事者后乐事”。而壮语的“先”只能用在动词后面，傣语亦然。② 同样，在汉语的南方方言中，可以看到古百越语底层的诸多表现。③ 这些情况表明，即使汉民族文化的起源问题，也可以归结为诸多民族的历史关系问题。从起源角度对汉文化每一事项的追溯，都不可避免地涉及多种民族文化的比较。

以上事实，是语言学家们普遍认同的；但它却未被其他方面的学者自觉接受。因此，需要再作讨论。为阐明本书将采用的对多种民族文化作比较研究的方

---

① 蒲立本（E. G. Pulleyblank）：《上古时代的华夏人及其邻族》，游汝杰译，载《扬州大学中国文化研究所集刊》第一辑，江苏古籍出版社 1998 年版。

② 参见吴安其：《汉藏语同源研究》，中央民族大学出版社 2002 年版，第 1 页至 3 页。

③ 陈忠敏：《作为古百越语底层形式的先喉塞音在今汉语南方方言里的表现和分布》，载《民族语文》1995 年第 3 期。

法，今遂选择青藏高原、云贵高原同东部平原的关系，从以下两个角度，进行补充论证。

一个角度是藏族文化的来源——通过讨论藏族文化起源问题来说明古远时代东亚大陆各民族文化的联系，据此判定藏族文化的个性及其来历。目前，关于藏族文化来源问题的主流学说是藏族文化由土著创造之说。这一学说对现有的各种资料具有局部的解释力，尚缺少全面的解释力，因而需要作补充论证。为此，本书拟依靠文献学证据，来重新确认古代羌文化和藏文化的同源关系；依靠考古学证据，来确认藏族文化作为高地文化、作为新石器时代半月形文化传播带之产物的性质；依靠语言学和宗教学证据，来确认汉藏民族的先民曾经共有同一种史前文化、在父系社会前期分离（图 1-07）。它的看法是：藏民族及其文化的起源过程，就其主体而言，是从更大的文化共同体中分离出来的漫长过程。其雏形产生在藏缅语初步独立的时期，即新石器时代末期；在青铜时代初期，即与夏商王朝相当的时候，它成为以畜牧经济为基础的文化共同体。畜牧经济粗具规模、活动范围相对稳定，是藏民族及其文化得以形成的两个重要条件。尽管藏族文化有多种来源，但上述过程却是一条主线。这一线索意味着，只有结合藏族文化研究，我们才能认清汉文化的来源。



图 1-07　西藏纳木错的玛尼堆

另一个角度是猴祖神话的角度（图 1-08）。猴祖神话是在图腾信仰的基础上发展起来的一类神话母题。它分布在汉藏语系 18 个以上的民族当中，主要凭借血缘上相互关联的特定人群得到传承。各民族猴祖神话在内容要素上的关联，正好是和语言学家所提供的图景——各民族语言要素的关联——相对应的。这样一



图 1-08　猴变人图

这是清代唐卡（布画）的局部。原画高 91 厘米，宽 62 厘米，藏在西藏自治区拉萨市布达拉宫。全图根据传说绘出了由猴变人的过程，本局部代表这一过程的起始阶段。

来，对于文学和文化的历史比较研究而言，猴祖神话便成为一组内容丰富的标本。为此，本书拟从发生学角度对目前所见的 45 例猴祖神话进行分类描写；进而依据相关的语言学资料构拟出五种共同母语形式，经神话学和语言学的比较研究，给出汉藏语猴祖神话的谱系。这样做的意义在于：一旦对这些分类体系做出解释，那么，就不仅可以明确中国猴祖神话的不同历史形态与不同民族文化的对应关系，明确其中各个思想要素的源流，而且可以明确：上古文化研究，事实上也是一种跨民族的文化比较研究，研究者必须有宏阔的视野。

这就是本章以下两小节的主要内容。

第二节　关于藏族文化的起源

一、　讨论藏族文化起源问题的背景和方法

在关于藏族文化起源或藏族族源的讨论中，前人已经提出过十种以上的学说，即氐羌说、鲜卑说、蒙古说、三苗说、混合说、猕猴和罗刹女后裔说（土著说）、印度说、马来半岛说、缅甸说、互人说等等。这些说法指明了藏文化同周

边文化的广泛联系；但它们往往依据数量不多的文献记载而判断藏人的由来，有比较明显的缺陷，故目前广为流行的是土著说。然而，这一学说同样是值得怀疑的。

首先值得怀疑的是土著说的立说根据。按土著说的主要论据是流传在藏南等地的神猴变人的传说（图 1-09），即认为它反映了由猿变人的科学论断，证明西藏是人类文化的一个起源地。这一论据显得牵强。因为猕猴传说并不具备史料品质：任何当事人（处在猿人变化之中的人）都不可能意识到这件若干万年才能完成的事件的意义，因而不可能记录从猿到人的演化历史。何况这只是一种图腾传说，在彝族、白族、羌族、怒族、瑶族、纳西族、傈僳族、哈尼族、景颇族、普米族、珞巴族、拉祜族、布依族、僜人、克木人和古代党项羌人中同样流行了类似的猴图腾传说和相关习俗①。土著说的另一条理由是："提及 Pod 和雪域的佛经产生在公元前 6 世纪，考古资料证明远古时代藏地即有人居住，故现代藏族是这些土著的后裔。"② 这理由也缺少说服力，因为古人类在西藏的活动未必意味着一种民族传统的建立。我们看到的事实是：西藏地区的旧石器文化普遍见于 4500 米以上的高海拔地区，而新石器文化则见于 3500 米以下的低海拔地区，其间未见明显的继承性；因此，我们还无法认定从远古至新石器时代的西藏文化是一个持续的发展序列。另外，见于藏北、藏南 29 个地点的细石器遗存



图 1-09　泽当的索朗贡布山

泽当位于西藏自治区山南县，其名称在藏语中指猴子玩耍的坝子。据说猕猴就是在这里与岩罗刹女结合，进而繁衍了藏民族的。王小盾摄于 1993 年 8 月。

---

① 关于各民族猿猴生人传说的资料，参见下文《汉藏语猴祖神话的谱系》所附《猴祖神话资料来源》。

② 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社 1984 年版，第 29 至 31 页；《藏族简史》，西藏人民出版社 1985 年版，第 9 页至 14 页。

和华北、北方草原的细石器属同一系统，被认为是在中国旧石器时代周口店第一地点——峙峪小石器传统的基础上发展起来的；[1] 代表新石器时代西藏文化的卡若人，亦因其不食鱼习俗、贝饰、有肩石斧、条形斧、平底陶器、粟米、半穴居的和平顶的房屋建筑等等，反映了与同时代的黄河上游等地文化的联系[2]；因此，我们很难说藏地古文化主要是由土著人创造出来的。事实上，所谓“土著”本身就是一个含混的概念。如果说它指的是自猿人以来便在西藏境内活动而不作远途迁徙的人群，那么，它便有悖于这样一个事实：原始时代居住在大陆草原的游猎民族，并无绝对的土著可言，即不存在从不迁徙的人群；如果说它指的是卡若人或曲贡人，那么，目前关于这些文化的本地基础的证据仍然是薄弱的。

其次一个问题是如何理解民族和民族形成。土著说的一种变相说法是所谓“发祥之地”说，即认为孕育藏族共同经济生活、语言和共同心理素质的最早共同地域在雅鲁藏布江流域（图 1-10）。其主要理由是：猕猴变人的传说、新石器时代的遗存、藏文所载的四个最早氏族、从第一代赞普至松赞干布的降生之地和建都之地，都在此流域。[3] 这样一来，土著说就把自猿猴变人至吐蕃王国极盛这一漫长时期当作藏民族“发祥”、“孕育”的时期了。这一说法应当缘于对民族、民族文化起源问题的误解。按民族是一个既不同于种族又不同于国家的概念。从旧石器时代到新石器时代，经过了数以百万年计的迁徙运动，以血缘为单位的人类群体已经混杂在以地缘为单位的人类群体之中，故种族发祥地和民族文化起源是两个不同的事物，应当根据民族统一性赖以实现的基本条件（在共同经济生活的基础上建立的共同文化）来确认每一民族的特征。从这一角度看，我们很难说雅鲁藏布江流域的地理条件和经济方式（以农业为主的经济方式）是青藏高原上的典型。国家区别于民族的主要特点则在于它是一个政治的实体，而非文化的实

---

① 贾兰坡：《中国细石器的特征和它的传统、起源和分布》，载《古脊椎动物与古人类》第 16 卷 2 期，1978 年；贾兰坡等：《山西峙峪旧石器时代遗址发掘报告》，载《考古学报》1972 年第 1 期；安志敏：《海拉尔的中石器遗存——兼论细石器的起源和传统》，载《考古学报》1978 年第 3 期。

② 童恩正、冷健：《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》，载《民族研究》1983 年第 1 期。

③ 格勒：《论藏文化的起源形成与周围民族的关系》第一章，中山大学出版社 1988 年版。

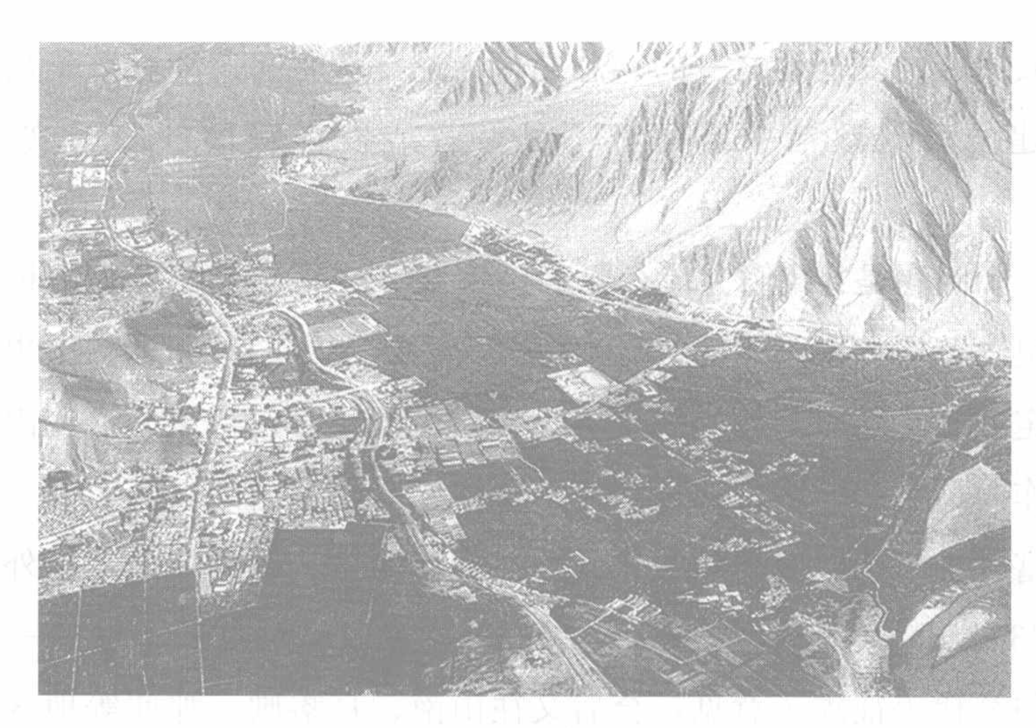


图 1-10 雅砻河谷

雅砻河谷位于今西藏自治区中部，是西藏地区最早的农耕经济区，也是蕃人早期活动的重要区域。

体，故应当根据民族的经济文化传统（而非国家或政治中心区的风格）来确认这一民族的个性。从这一角度看，吐蕃文化至多代表了藏族文化形成过程中的一个较晚的阶段。若依吐蕃始祖仰赤赞普即无弋爰剑、经羌塘而入雅隆之说①，则早在诸赞普出现之前，藏民族的语言、生产方式、风俗习惯和活动地域（以羌塘为中心）便已定型。若认为宗教和文字是统一和维系文化共同体的重要因素，则孕育藏民族原始宗教（苯教）和早期文字的藏西北古老邦国象雄②(图 1-11)，便是更有理

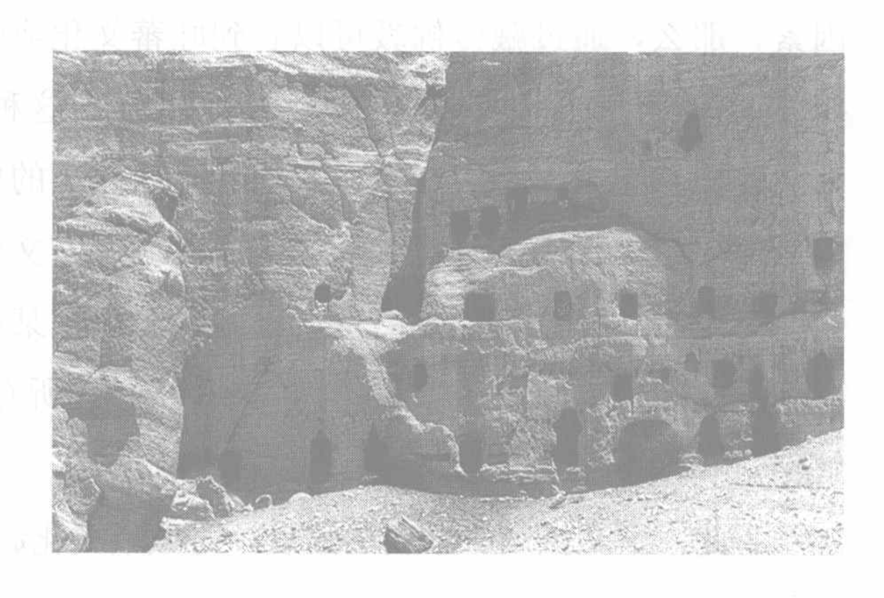


图 1-11 象泉河畔的古代洞窟遗址

此遗址位于西藏自治区阿里札达县境内，据研究，是象雄（又称“羊同”）人的文化遗存。参见《中国少数民族文化史图典》西南卷上册，广西教育出版社 1999 年版，第 26 页。

---

① 参见黄奋生：《藏族史略》第一编第三章，民族出版社 1985 年版。

② 参见土观·罗桑却季尼玛：《土观宗派源流》，西藏人民出版社 1985 年版；才让太：《藏文起源新探》，载《中国藏学》1988 年第 1 期。

由被看作藏民族的发祥地之一的。总之，无论是从时间角度看还是从空间角度看，吐蕃建国后的政治中心区都不是孕育或发祥藏民族及其文化的主要地区。

再次一个问题是：我们为什么要来讨论藏族文化的起源？前面说过，这是由于一个更大范围的学术工作的需要；其目的是探求一种深远的历史联系，以客观地确定藏族文化个性的主要来历。就此而言，对包括土著说在内的各种学说都不必作简单否定，因为它们都涉及了藏族文化来源的一个方面。但正因为这样，较富感情色彩、以强调文化孤立性为特征的土著说便显得格外缺乏科学意义。1993 年 8—9 月间，在拉萨举办的藏学讨论会上，我曾就这一问题向四川的全体与会代表征求了意见，会后又往山南、日喀则、那曲等地区做了几十天考察。所知所闻证实了我关于藏文化与其他文化有着深刻联系的看法：它是一个复杂的共同体，有相当大的地方差异；这些差异既反映了自然环境和生产方式的差异，也反映了不同的历史文化的积累，说明藏文化在其阶段性发展中接受了广泛的影响。如果说宗教和语言是维系民族文化统一性的两个最重要的因素，那么，通过藏传佛教可以看到吐蕃文化或雅隆文化对于这种统一性的重要作用，通过藏语及其方言分化则可以看到这种统一性的另一个更深远的基础。我们应当立足于后者来讨论藏族文化起源的问题，正像应当着眼于华夏民族形成的时代（而不是秦汉统一的时代或儒家文化形成的时代）来讨论汉族文化起源问题一样。研究者的责任并不是去辩护某种感情，而是尽可能客观地发掘隐藏在表面现象之下的重要事实，根据它所存在的历史条件对它做出理论解释。

为此，下文拟从一个新的角度，对藏族文化起源问题再作探讨。

二、 认识藏族文化起源问题的三个起点

从客观事实出发，是解决学术问题的唯一途径。从事物的联系性中去辨别差异性或个性，是讨论文化起源问题的可靠方式。如果我们仔细分析一下关于早期藏族史的资料，那么，便能得出有关事物联系性的三项主要证据。这些证据，实际上是我们认识藏族文化起源问题的起点。

（一）文献学的证据：从藏、羌关系看藏族文化的起源

汉以来的许多史籍对藏族先民同古代羌族的同一性做了记载。尽管我们不认为藏族的内涵可以与“羌”等同，但无法否认古人有过这样的看法：古代藏族是广义的“羌”的组成部分。新旧《唐书》关于“吐蕃本西羌属”的说法，因此意味着：可以根据羌的历史记载来认识早期藏族文化。例如甲骨卜辞中所记的羌和羌方，即可以同古神话中的炎黄传说相印证，作为藏族先民同中原姜、姬民族（夏周两代的主流民族）有着亲缘关系的证据。[①] 羌在春秋时候又称“戎”。《左传》中《僖公三十三年》和《襄公十四年》提到的“姜戎”和“姜戎氏”、《庄公二十八年》提到的“大戎狐姬生重耳”，说明姜、姬亦是戎人之姓。据此，姜、姬与羌的关系可以理解为同一源流的分化：滞留于渭水流域等地区，保持游牧生活方式的姜人是羌族；进入中原等地区，夏化而转入农耕生活的羌人则是姜姬民族。关于殷周两代同羌戎之关系的记载，可以证实上述判断：在殷代卜辞中，羌方被描写成一个强大的敌对民族[②]；而典籍所记的周代史事，则强调了周厉王（公元前841年失位）以前周与羌戎的和睦友好关系（图1-12）。这类记述见于《尚书·牧誓》、《国语·晋语》和《诗经》中《绵》、《生民》、《閟宫》等古老篇章，说明羌文化是华夏文化的重要支脉；同时说明在夷夏二



图 1-12　人头形铜戟

这件铜戟通长23.2厘米，末端有一深目高鼻人头像。它出土于甘肃省灵台县西周墓葬，亦即出现在古羌族活动区。因此，其上的形象可以看作古羌人形象的反映。

---

① 参见俞敏：《汉藏两族人和话同源探索》，载《北京师范大学学报》1980年第1期；刘起渍：《周姬姜与氐羌的渊源关系》，载《华夏文明》第二集，北京大学出版社1990年版。又据蒲立本（E. G. Pulleyblank）：《上古时代的华夏人和邻族》（The Chinese and Their Neighbors in Prehistory and Early Historic Times，载 The Origin of Chinese Civilization，美国加州大学伯克莱分校出版社1983年版），姬和姜、羌古音相近：主元音皆为-a。

② 见黄烈：《中国古代民族史研究》上编第一章第二节，人民出版社1987年版。

分①的文化结构中，藏族先民的文化主要联系于夏文化和东渐至于齐鲁地区的姜、姬文化。②

综合卜辞中的羌方资料，可以推断羌是一个有首领、有阶级区分、有强大军事力量的游牧邦国（图 1-13）。比较商周两代的制度、艺术与思想，可知在公元前 11 世纪以前，同商周发生密切联系的羌人已建设了成熟的文化。这一文化是随着各民族之间的交流、融合而不断发展的。除《史记·五帝本纪》所记“迁三苗于三危以变西戎”一事以外，其他比较重要的事件有：



图 1-13 《皇清职贡图》中的羌族

据《魏略·西戎传》，出自三苗、自称“盘瓠之后”的氐人多与羌人杂处，衣服嫁娶田畜之俗渐影响于羌。

据《后汉书·西羌传》，东周以后，经过秦国先后用兵，华夏地区的羌人纷纷外徙，“自是中国无戎寇”；战国初年，曾是秦国奴隶的无弋爰剑逃入河湟，引进先进的农牧技术，“庐落种人”，使西羌兴起了种姓家支统治制度；此后三代，有一支以“卬”为首领的羌人迁徙“赐支河曲数千里”，其子孙分散部居，成为牦牛种越巂羌（今改名为越西羌）、白马种广汉羌、参狼种武都羌等 150 种部落；至汉武帝开河西、通玉门，“隔绝羌、胡”，羌人遂不得北向交通。

——这些文献描写了羌人文化传播的主要路线：以黄河中上游为原始中心区，先向东扩展，再向西向南扩展，一方面成为中原华夏族的组成部分，另一方面也成为包括藏族在内的众多西南民族的组成部分。在汉代，由于“隔绝羌胡”的政策，它同北方阿尔泰语系诸民族有了明确的分野。这些记载是关于藏族文化

① 见傅斯年：《夷夏东西说》，载《历史语言研究所集刊》外编第一种，1933 年；又载《傅斯年全集》第三册，台北联经出版公司 1980 年版。

② 见冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》第二章，四川民族出版社 1985 年版。

起源的最早一批文献史料。

藏羌文化血缘关系的证据并不止于文献记载。卡若遗址中的有肩石斧、条形斧、条形石锛、彩陶、粟米（图 1-14）等特色事物和甘肃青海等地新石器文化遗址中同类出土物的明显联系，即被看作氐羌文化南移的证据。[①] 而按照最近的藏缅语分类理论，藏语和羌语同属北部语群，有十分密切的亲缘关系；藏缅语各民族——藏、羌、景颇、普米、独龙、怒、彝、白、纳西、土家等，据研究亦同出一源，先后都是从古代的氐羌人中分化出来的。[②] 这两类资料的史料时代都可以追溯到史前，证实了上述文献的可靠性，并进一步说明藏缅语各族的同源关系远在文献记载之前即已成立。

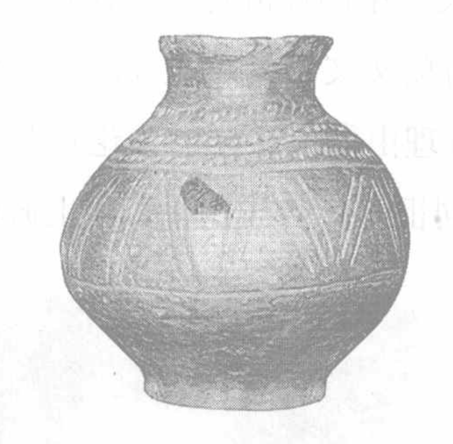



图 1-14　昌都县卡若遗址出土的陶罐

左件编号为 F17：86，右件编号为 F8：66。参见《昌都卡若》，文物出版社 1985 年版。

关于藏羌文化同源关系的例证是不胜枚举的，其中特别值得一提的是羌与吐蕃的关系。“吐蕃”兴起于雅隆河谷，其第一代赞普是“聂赤赞普”，“猕猴传说”曾被视为它的悠久历史和独特文化的象征。这三件事物，恰恰体现了羌文化的影响。例如《新唐书·吐蕃传》曾指出西羌中有“发羌”，“蕃、发声近，故其子孙曰吐蕃”；《后汉书·西羌传》记载发羌地在赐支河首（黄河源头）以远，即达到今西藏境内。又如在关于吐蕃史的最早记录——敦煌 P. T.1286 号藏文写本中记有聂赤赞普降临雅砻之地、“作吐蕃六牦牛部之王”的事迹[③]，这一事迹恰好同《后汉书·西羌传》所记的羌人南下赐支河曲以远而形成“牦牛种越嶲羌”云云相符。再如聂赤赞普又译写为“仰赤赞普”，按各种藏文史料推算，他出现在

① 童恩正：《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，载《考古学报》1980 年第 4 期。

② 戴庆厦、刘菊黄、傅爱兰：《关于我国藏缅语族系属的分类问题》，载《云南民族学院学报》1989 年第 3 期。

③ 参见《敦煌本吐蕃历史文书》，王尧、陈践译注，民族出版社 1992 年版，第 173 页。

西藏的时间大致在公元前382年(图1-15)[①]——正是汉文史籍所记“印”族[②]率羌人西迁的时间（秦献公时期)。此外，中国民族学上的猕猴传说最早见于《北史·党项传》，党项羌的原始居住地在黄河河曲一带。鉴于猕猴传说在彝、白、傈僳、怒等藏缅语民族中同样流行，居住在党项旧地的安多人认为猕猴与岩罗刹的故乡在安多[③]，而藏文文献是迟至1167年才在《入法门》中记载了藏人的猴祖传说的[④]，我们有理由做出这样的推论：山南地区的猕猴传说是外来的，它源于藏缅语诸族的共同祖先、曾居住在黄河上游的远古羌人的图腾信仰。

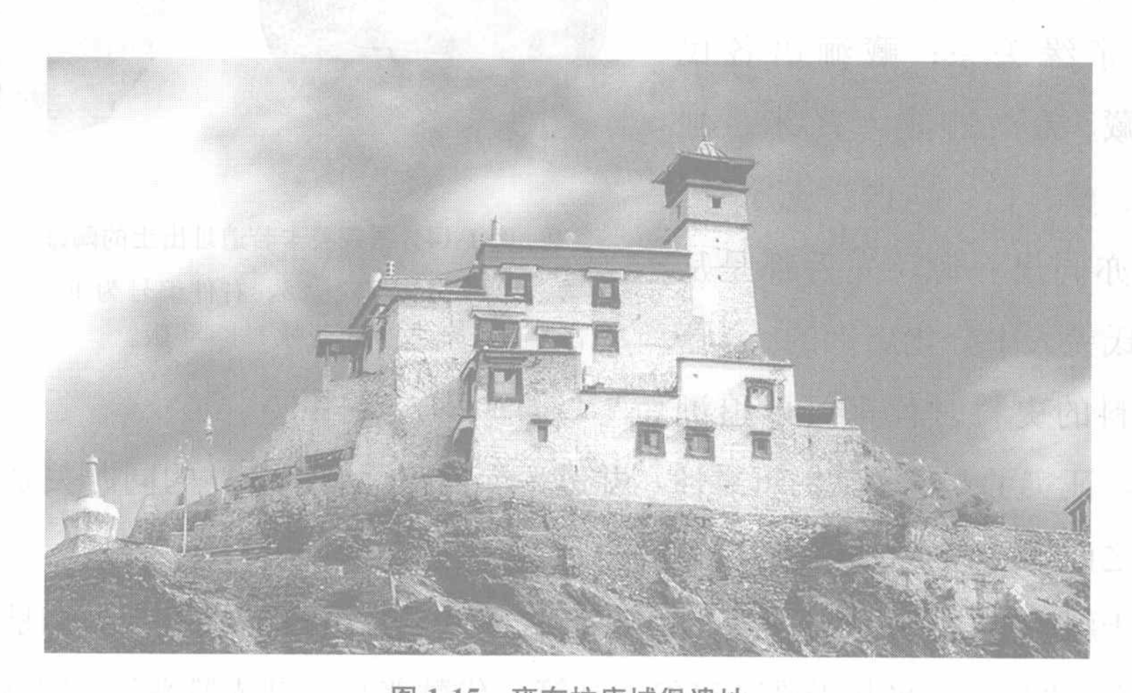


图1-15　雍布拉康城堡遗址

这座城堡位于西藏自治区乃东县，传说由聂赤赞普所建，是西藏最早的城堡。

由于部分学者曾对“吐蕃”、“发羌”二名的渊源关系提出过否定意见，故本书拟对此再作点申论。在上古汉语中，“蕃”、“发”和《隋书》附国之“附”，是读音几乎相同的三字。人们一般认为“蕃”是藏族古称bod的译名[⑤]，殊不知

---

① 《羌族史》，第92页。

② 藏语Naraŋ-tsho意为“我们”，俞敏判为上古汉语“卬”、“仰”二字的同源词。按“卬”、“仰”二字古皆读＊ŋaŋ，为自称，如《诗经·匏有苦叶》“人涉卬否，卬即我有”。按照自称往往为族称的惯例，可以推知“卬”、“仰”是族名。

③ 石泰安：《西藏的文明》，西藏社科院1985年中译本，第17页。

④ 麦克唐纳：《敦煌吐蕃历史文书考释》，青海人民出版社1991年版中译本，第19至20页。

⑤ 见王辅仁等：《藏族史简要》，四川民族出版社1982年版；江慰庐：《浅释吐蕃一词的由来及其涵义》、任乃强等：《吐蕃传地名考释》，均载《西藏研究》1982年第1期；普日科：《蕃：呼喊的民族》，载《西藏研究》1988年第3期。

“发”字古读＊pod、“附”字古读＊bos，同样是对bod的称名。[①] 类似的例子有：雅隆六牦牛部和后藏土著的藏名，以及甘肃青海党项羌的蒙古名，均以bod为词根。[②] 产生这种情况是不奇怪的，因为bod的对应汉字是“茇”字。“茇”字古读＊bod，根据《诗经·召南·甘棠》及毛传等文献，它指的是一种逐草而居的生活方式[③]。可见代表藏族先民的“蕃”，同羌人之“羌”（“西戎牧羊人”），是具有内在关系的名称——同样反映了一种文化特征。事实上，bod这一名称正是因此才覆盖从甘肃青海党项羌人到前后藏的广大地区的。此外，如果考虑到古藏文中韵尾-d和-n互换的常例，那么，bon（苯教的“苯”）也可以看作同bod读音相近、可相互代用的名词。[④] 而这样一来，我们就不仅了解了“苯教”作为氏族宗教或民族宗教的古老身份，并且进一步知道：古代羌族在为藏缅人提供猕猴信仰、羱羝神祭、石棺葬俗、赭面纹饰和有肩石斧的同时，也肇始了他们的原始宗教。总之，通过各种资料所提供的线索，我们可以确认，古代羌文化和藏族文化具有最明显的同源关系。

（二）考古学的证据：从半月形高地文化传播看藏族文化的起源

西藏地区的考古遗存可以追溯到旧石器时代（图1-16）。属于这一时期的打制石器，分布面包括唐古拉山脉以南、喜马拉雅山脉以北的广阔区域。其工艺类型具有以小型石器、单面加工为主的特征，与华北旧石器时代中晚期的石器相似，而与印度聂瓦斯旧石器文化不同。[⑤] 此后有见于藏北、藏南29个地点的细

---

① 据语言学家郑张尚芳—潘悟云系统拟音，＊号为拟音标志，下同。

② 吴均：《藏族史略·前言》，民族出版社1985年版。

③ “茇”的本义是草根，郑张尚芳拟其上古音为＊bod。《说文解字》说“春草根枯，引之而发土为拨，故谓之茇”，可知“茇”字音为“拨”，亦即“发”。此字在上古有“草居”一义。如《诗经·召南·甘棠》“召伯所茇”句毛传：“茇，草舍也。”孔疏：“茇者，草也。草中止舍，故曰茇舍。”又《周礼·夏官·大司马》“中夏教茇舍”句郑注：“茇舍，草止之也。”孙诒让正义：“谓于野地芟除草莱，而军止其中。”“茇舍”又作“拔舍”。如《左传·僖公十五年》：“晋大夫反首拔舍从之”，杜预注：“拔草舍止。”“茇”字之逐草而居、随草而止的涵义，恰好同古羌人的生活特征（《后汉书·西羌传》所云“所居无常，依随水草，地少五谷，以产牧为业”）相符。可以推测发羌是从“茇”、“拔”而得名的。

④ 《汉藏语概论》，北京大学出版社1991年版，第110页至111页。

⑤ 《西藏考古工作的回顾》，载《文物》1985年第9期。



图 1-16 西藏高原上的细石器

石器遗存。它们和华北地区、北方草原的细石器属于同一系统（非几何形细石器的系统），代表了华北细石器向南传播的一支。① 这种细石器文化尽管带有从中石器时代至新石器时代南方洞穴遗址、贝丘遗址、露天遗址的砾石工艺的特征，但它与北方传统的联系，却使西藏史前文化的面貌同中国南方各省有所区别。② 同以上两类主要见于海拔 4500 米至5200米的石器遗存相比较，西藏地区新石器时代遗址的特点是分布在气候较温和、降水量较丰富的低海拔地区（图 1-17）。其中昌都的卡若遗址和拉萨的曲贡遗址分别代表了两种文化类型：卡若遗址的特征是平底夹沙陶器，以罐、盆、碗为基本组合方式，禁忌食鱼，细石器属华北、北方草原系统，陶器形制纹饰接近云南元谋大墩子遗址，③ 而遗址中的平顶房则可追溯至兰州青岗岔的马家窑文化④；曲贡遗址的特征是工艺精细的泥质陶和磨光黑陶，以壶、豆、圈足碗为典型器物（图 1-18），捕鱼工具丰富，反映了一种以农业经济为主的定居生活，地方特色显著。⑤ 此外，西藏早期文化还留下了石

---

① 侯石柱：《西藏考古大纲》，西藏人民出版社 1991 年版，第 34 页。

② 童恩正：《西藏考古综述》，载《文物》1985 年第 9 期。

③ 《西藏昌都卡若地区遗址试掘简报》，载《文物》1979 年第 9 期。

④ 谢端琚、赵信：《黄河上游原始文化居住建筑略说》，载《中国原始文化论集——纪念尹达八十诞辰》，文物出版社 1989 年版。

⑤ 《拉萨曲贡村遗址调查试掘简报》，载《文物》1985 年第 9 期。

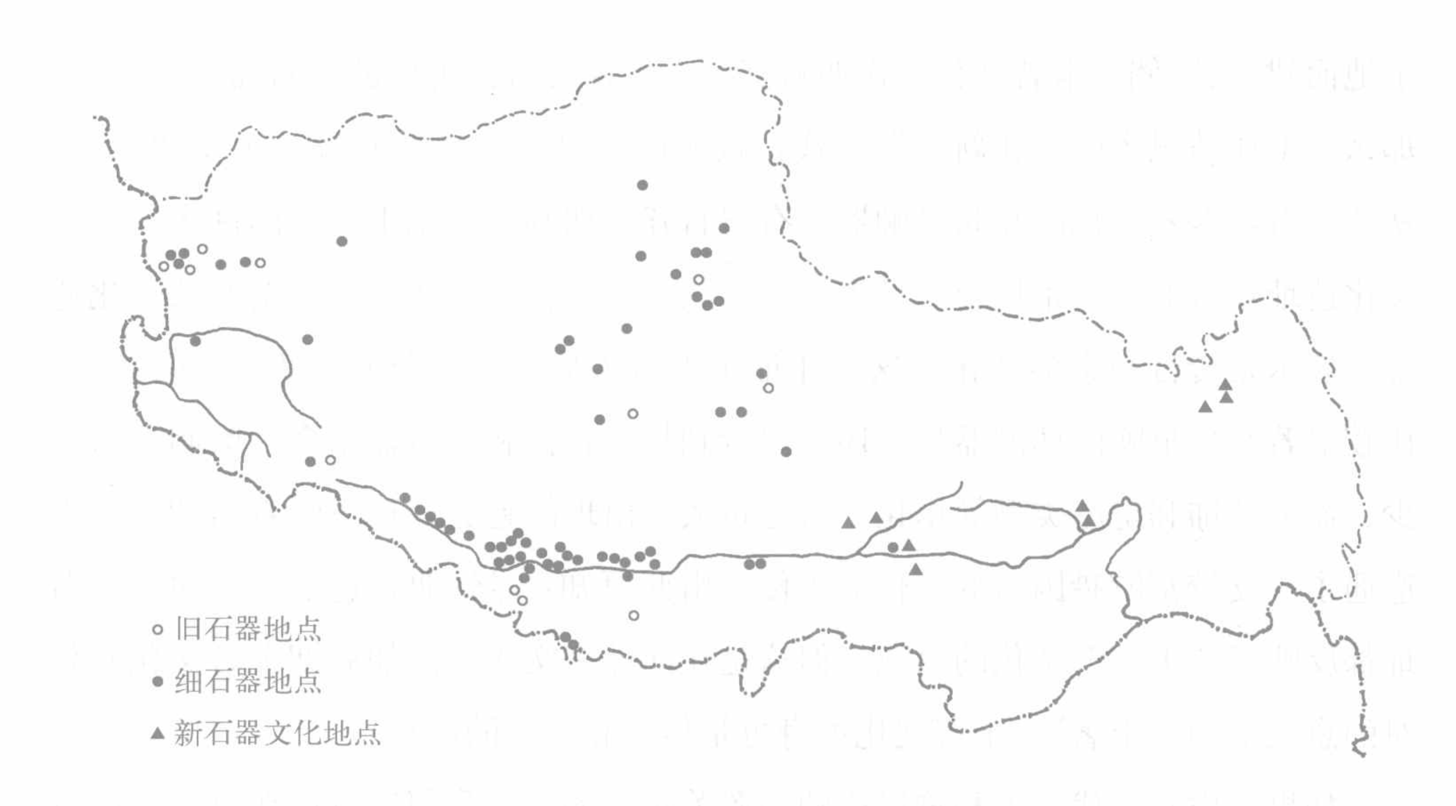


图 1-17 西藏高原石器时代文化地点分布图

采自李永宪《西藏原始艺术》，四川人民出版社 1998 年版，第 48 页。

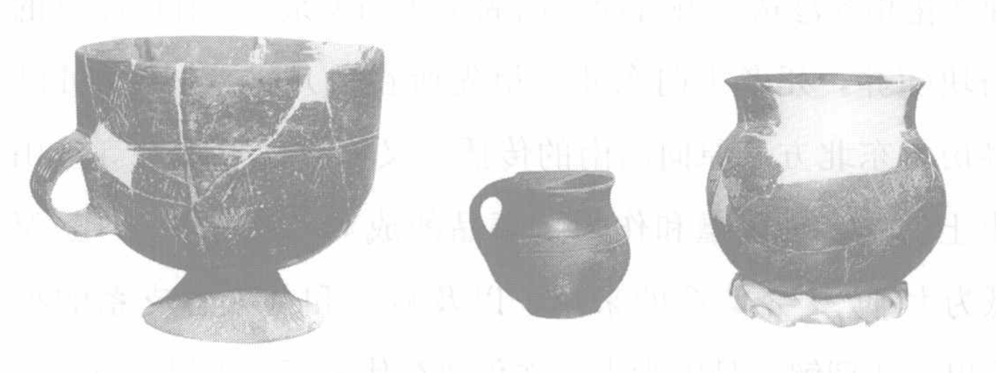


图 1-18 拉萨市曲贡遗址出土的陶豆和陶罐

丘墓、大石遗址和伴见的动物纹饰铜器等三宗文物。它们表现的是较原始的北方草原文化的特征①，亦即同东北鲜卑文化相一致的特征。

卡若和曲贡是两个经过科学调查和试掘的新石器时代遗址，对于探讨藏族原始文化无疑具有重要价值。《昌都卡若》一书指出，卡若和川西、滇西北地区的新石器时代文化有着共同特征："石器有长条形石斧、石锛和刃开在弓背部的半月形石刀；陶器都为夹砂陶，其纹饰以绳纹、刻划纹、压印纹和剔刺纹为主，器形中缺乏三足器；房屋建筑有木骨泥墙房，早期为圜底式或半地穴式，后期出现

① 童恩正：《西藏考古综述》，载《文物》1985 年第 9 期。

了地面建筑。”倘把卡若文化看作西藏高原上一种具有代表性的新石器时代文化，那么，上述情况表明，在新石器时代，藏缅语诸民族已经共有了一个文化系统。从北向看，卡若文化的盘状敲砸器、有肩石斧、切割器曾见于甘肃的许多新石器文化遗址，条形斧、条形锛、鸟翼形石刀见于甘肃青海地区的许多新石器文化遗址，粟米则传自马家窑文化。这又印证了卡若人同羌系民族在族源上的联系。①比较卡若文化早晚两期的器物，还可以看到打制石器和细石器增多、磨制石器减少、器形纹饰和房屋类型简单化、石建筑大量出现的趋势，这意味着后期卡若人遭遇了一支较富游猎因素的文化的入侵。由此可知：尽管曲贡遗址和早期卡若遗址都反映了“土著”文化的存在，但这是在同外来文化（例如后期卡若文化）相对的意义上的“土著”，土著文化本身也是传播和交流的产物。

如果考虑到古代羌人和藏民族的同源关系，那么，我们还可以在更广阔的范围中认识考古学成果的意义。例如地处周原的陕西扶风刘家墓群文化，曾以其同辛店、卡约、沙井等西羌类型文化的相似性，说明了周民族与羌民族的密切关系，即两种文化相互渗透、融合而为西周文化的关系。② 值得注意的是刘家墓群中多见大石块随葬，死者头向东北（祖先所在地）。这种情况可以理解为羌戎文化曾经经历自东北方草原向西南的传播。又如在甘肃临洮寺洼山等地氐羌文化遗址中出土有许多骨灰罐和作为随葬品的成对的山羊角③。这又反映了吐蕃人“事羱羝为大神”④ 之信仰的来源，以及藏族和羌人各支系的火葬习俗的来源。本书作出上述理解，是因为寺洼文化遗存代表了上古民族文化流传的一个重要环节。寺洼文化中的火葬习俗，曾普遍发现于辽宁南部的石棚和石棺墓，以及内蒙古昭乌达盟石棚山氏族墓地⑤和四川岷江上游的部分石棺⑥；寺洼文化中的

---

① 《昌都卡若》第五章，文物出版社1985年版。

② 《扶风刘家姜戎墓群发掘简报》，载《文物》1984年第7期；尹盛平、任周芳：《先周文化的初步研究》，载同上；尹盛平：《先周文化与周族起源》，载《华夏文明》第二集，北京大学出版社1990年版。

③ 据胡谦盈：《试论寺洼文化》，载《文物集刊》第二集，文物出版社1980年版；夏鼐：《临洮寺洼山发掘记》，载《考古学论文集》，科学出版社1961年版。

④ 《旧唐书·吐蕃传》、《新唐书·吐蕃传》。

⑤ 李恭笃：《辽宁东部青铜文化初探》，载《考古》1985年第6期。

⑥ 冯汉骥等：《岷江上游的石棺葬》，载《考古学报》1973年第2期。

双大耳罐和马鞍形器口（图 1-19），除见于卡约文化和辛店文化之外，还见于岷江上游的石棺墓地①。因此，综合各方面考古资料可以得出这样的认识：从齐家到卡约到寺洼再到辛店，是一个连续发展的共同体（以羌人为主体的西戎部落）的遗存；这一序列是同新石器至青铜时代甘肃青海地区由锄耕农业向畜牧经济转化的过程相对应的②；作为其背景的是一种更广大的文化传播——从中国东北至西南的半月形高地文化传播——的格局；自北向南，是这一传播的主要态势。



图 1-19　甘肃省临洮县寺洼山出土的陶罐

"半月形高地文化传播带"是童恩正提出来的概念。据研究，这条传播带大致东起大兴安岭南段，北以长城为界，西抵河湟地区再折向南方，沿青藏高原东部直达云南西北部。这一地带的主要地貌是山地或高原，有相近的太阳辐射量、年平均温度、植物生长期、降水量和植被。而细石器、大石墓、石棺葬、石室建筑、条形石斧、青铜动物纹饰、双联罐、火葬等等，皆是这一传播带中具有代表性的文化因素。③ 西藏考古成果的一个重要价值，就是反映了这一半月形高地传播带的存在。值得一提的是，体质人类学的资料也可以印证半月形传播理论。调查表明："藏族和我国其他民族是从同一个共同祖先发展而来的，在体质特征上，同属一个黄种人的东亚类型。"而若作较细致的分辨，则在人种特征上最接近藏族的民族依次是：北方汉族、蒙古族、维吾尔族、朝鲜族、鄂温克族、鄂伦春族。④ ——

---

① 俞伟超：《关于卡约文化和辛店文化的新认识》，载《中亚学刊》第一辑，中华书局 1983 年版；《青海省民和县古文化遗存调查》，载《考古》1993 年第 3 期。

② 同上注。

③ 童恩正：《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》，载《文物与考古论集》，文物出版社 1986 年版。

④ 张振标：《藏族的体质特征》，载《人类学学报》1985 年第 8 期；《现代中国人体质特征及其类型的分析》，载《人类学学报》1988 年第 4 期。按据《考古学报》1993 年第 3 期《青海李家山卡约文化墓地人骨种系研究》，卡约人在形态学上和现代西藏东部居民十分接近，"这一发现有助于藏族的一部分种族来源与西北古代氐羌系有密切联系的观点"。藏族头骨研究并表明在邻近锡金的藏人中存在同现代华南、马来、缅甸人相接近的另一个种族类型，这一点则证实构成藏民族的不是一个独立人种。

大体上构成一个人种特征的半月形分布线。上述文化、生态、人的三重一致很耐人寻味。它说明构成藏民族的并不是一个独立的人种，藏民族本身就是文化传播的产物；也说明文化传播实际上是一种条件的选择，以共同需要和共同环境为其前提；同时说明羌文化南迁是以高地生态为基础而实现的，因而是一种可以理解的事实。鉴于同藏文化有较密切关系的各个古老民族大都活动在这一传播带中，我们可以认为：半月形传播带代表了比文献所记羌人更早的一个文化共同体，它构成藏民族得以产生的基础；因此，藏族文化本质上是一种高地文化。

（三）语言学和宗教学的证据：从藏、汉关系看藏族文化的起源

若采用语言学的术语，那么藏族的先民可以称作“藏缅人”。语言学界已经公认：在语言系属上同汉语最接近的语言是藏缅语。藏缅语族包括藏、缅、羌、彝、景颇等语支，同苗瑶语族、壮侗语族共同构成汉藏语系。[①] 这种语言上的亲疏远近关系，反映了文化上的亲疏远近关系。也就是说，在汉藏这个共同语大家族里，同汉人最接近的是藏缅人。所以藏缅语已成为构拟上古汉语语音的重要依据[②]。这种构拟工作已获得巨大成功，从而证明藏缅人与汉族先民是某一种史前文化的共同拥有者。

进行语言的分类或进行语言的历史比较，最常用的方法是按基本词汇的语音对应情况建立亲属层次系统，特别是利用亲属语中的音义对应关系找出同源词，由此确定这些语言在发生学上的关系。早在1972年，本尼迪克特（P. K. Benedict）的《汉藏语概论》[③] 问世之时，语言学界所了解的汉语藏语同源词便达到三百多个。嗣后经各国学者辨认，已证实汉语基数词和绝大多数亲属称谓、身体部位称谓的“基本词”在藏缅语言中都有同源词，而且在一般情况下，词义很少发生变化。若与斯瓦德希（Swadesh）百词表中常用的基本根词对照，则相

---

① 《汉藏语概论》。
② 李方桂：《上古音研究》，商务印书馆1980年版。
③ 本尼迪克特（白保罗，Paul K. Benedict）：Sino — Tibetan：A Conspectus，Contributing editor，J. A. Matisoff. Cambridge University Press，1972. 中国社会科学院民族所语言室1984年排印中文译本，名《汉藏语言概论》。

当数量（一说四分之三）的基本词有同源关系。① 俞敏并进一步对藏语和古齐语（姜语）的同源词作了辨认②。这些工作的成果足以说明：汉藏语言的同源关系，已由数量很大的一批基本词或常用词肯定了下来。汉字古老词义同藏语词义的对应关系，可以证实其历史的久远。

对汉藏语进行历史比较研究的一个重要特点是：先建立词族，然后进行比较。这种工作不仅可以确定一批可靠的同源词，而且可以确定汉藏文化共同体的某些社会性质。例如张琨关于"针"、"铁"等字的研究，证明汉藏民族所共有的文化应已包括某种金属文明③；宋金兰关于汉藏住所词的研究，证明汉藏文化共同体以一定水平的定居生活为基础④。此外，这一文化大致已拥有如下事物⑤：

文学与音乐：

藏语 bris"写，笔"——上古汉语 brɯs"吏"，sbrɯs"史"，prŭd"笔"，sɦrɯs"事"。

藏语 gyim"音乐"——上古汉语 grɯm"琴"。

---

① 参见以下资料：
本尼迪克特：《汉藏语言概论》附录三、附录五；
包拟古（N. C. Bodman）：Proto Chinese and Sino-Tibetan，Contribution to Historical Linguistics，1980 年；
柯蔚南（W. S. Coblin）：A Sinologist's Handlist of Sino-Tibetan Lexical Comparisons，Monumenta Serica Monograph Series（《华裔学志丛书》）18，1986.
俞敏：《汉藏同源字谱稿》，载《民族语文》1989 年第 1 期、第 2 期；
施向东：《汉语和藏语同源体系的比较研究》，华语教学出版社 2000 年版。
丁邦新、孙宏开主编：《汉语同源词研究（一）：汉藏语研究的历史回顾》，广西民族出版社 2000 年版。
邢公畹：《汉藏语同源词初探》，载《汉语同源词研究（二）：汉藏、苗瑶同源词专题研究》，广西民族出版社 2001 年版。
吴安其：《汉藏语同源研究》，中央民族大学出版社 2002 年版。

② 俞敏：《东汉以前的姜语和西羌语》，载《民族语文》1991 年第 1 期。

③ 张琨：《汉藏语系的"针"字》、《汉藏语系的"铁"字》，中译本载《汉藏语系语言学论文选译》，中国社科院民族所语言室等 1980 年编印。

④ 宋金兰：《汉语和藏缅语住所词的同源关系》，载《民族语文》1994 年第 1 期。

⑤ 同源词采自俞敏《汉藏同源字谱稿》；上古汉语拟音用郑张尚芳—潘悟云系统，并经潘悟云教授校正。

藏语 klog“念、读”，lhog-pa-po“读者、诵经者”——上古汉语 gllog“读”。

亲属关系：

藏语 khu-gu“叔叔（父亲的兄弟）”——上古汉语 gǔʔ“舅”。

藏语 ma“妈妈”——上古汉语 mǎʔ“姥”。①

藏语 pha“父亲”——上古汉语 bjag“父”。

藏语 phji“祖母”——上古汉语 pilʔ“妣”。

藏语 rmo-mo“祖母、外祖母”——上古汉语 muɯʔ“母”。

藏语 sriŋ“姐妹（男方的）”——上古汉语 sreŋ“甥”。

社会组织：

藏语 khol-po“仆人”——上古汉语 kon“官”。

藏语 giŋ-pho“仆人”——上古汉语 gjiŋ“臣”。

藏语 sa-skjoŋ“国王，大臣，保护地方”——上古汉语 skǎŋs“将”。

原始信仰：

藏语 klu“（水中的）龙”——上古汉语 glǔ“虬”。

藏语 ɦbrug“（天上的）龙”——上古汉语 ɦbrŏn“龙”。

藏语 lha“神”，lha-mo“庙宇，女神，土地神”——上古汉语 glljǎ“社”。

藏语 gjaŋ“吉庆”，gjaŋ-lugs“吉服、鲜白衣服”——上古汉语 sɦlǎŋ“祥”。

交换或贸易：

藏语 ka“财物”——上古汉语 kaʔ“贾”。

藏语 khral“税，罚款”——上古汉语 khol“科”。

藏语 dbyigs“财产（牲畜多少）”——上古汉语 pɯgs“富”。

渔猎、畜牧和农业：

藏语 ɳa“渔夫”——上古汉语 ŋjag“鱼”。

藏语 kog（tɕia）“网罟”——上古汉语 kaʔ“罟”。

藏语 pa“渔夫”——上古汉语 pǎ“夫”。

藏语 liŋs“田猎”——上古汉语 gllin“田”。

---

① 柯蔚南认为对应于汉字“母”，见邢公畹《汉藏语同源词初探》，《汉语同源词研究：汉藏、苗瑶同源词专题研究》，第 8 页。

藏语 skun“驯服”——上古汉语 sɦǔn“驯”。

藏语 tɕi-tshe“稷”——上古汉语 tsɯg“稷”。

藏语 rmo-sa“田地，耕种之地”——上古汉语 mɯʔ“亩”。

这些事物大体上反映了汉藏文化共同体存续时期的下限。参考另外一些资料，可知至晚在父系社会前期、夏代之时，使用原始汉语的人群便已同使用原始藏语的人群分离。因为藏缅语各语支的比较表明：父亲、祖父二词的同源情况可达到100%，而伯父、叔父、岳母、儿媳等反映较健全的父系制度的词语，其同源率只是0%。① 这意味着藏缅语内部的族群分化在父系社会前期已经发生。此外，《左传·襄公十四年》记有“我诸戎饮食衣服不与华同，贽币不通，言语不达”一语，说明汉藏语言的隔绝已旷日经久。因此，“夏”作为华夏人的自称和藏缅人的他称（藏语 rgja“汉人”——上古汉语 gra“夏”），其事应早在夏代。

语言学家们曾做过另外一种比较，即把汉语同藏、缅、克钦、普沃、加罗、卢舍依等藏缅语族各语支两两相比，考察各对语言之间同源词数目的差别。考察结果表明，除汉语以外的其他语言彼此之间的关系较为密切；汉语同上述各种语言的关系密切程度大体相等；但藏语中有一种独特的亲属称谓模式，即由前缀 s-和后缀-n、-d 派生的、反映堂表兄妹婚的亲属称谓模式（姐妹的儿子＝母亲兄弟的儿子，如前文所列甥＝男方的姐妹），在早期汉语中得到了保留。于是引出这样一个推论：汉语是最先从汉—藏缅母语中分离出来的语言；但在分离之后，汉语曾同藏语长期密切接触，由此相互影响；这种情况发生在上古之前。② 据此，我们或可以对汉藏同源词中的文化词作另外一种理解，即把其中一部分理解为文化共同体的反映，把另外一部分理解为分离之后相互影响的产物。不过，无论作哪一种理解，汉藏民族文化同源的事实都是不容否定的。

如果注意一下关于藏民族原始宗教——苯教的资料，那么，我们可以更深刻地理解上述汉藏文化同源的事实。前面说过，bon（“本”）和 bod 的渊源关系，表明了苯教作为氏族宗教或民族宗教的古老身份。“本”的正式称呼是“本波”

---

① 普学旺：《从石头崇拜看支格阿龙的本来面目》，载《贵州民族研究》1992年第2期。

② 本尼迪克特：《再论汉—藏语》，《汉藏语言概论》中译本附录五。

(bon po)，由于古藏文写本中的 bon po 之义可释为“师公”[1]，故“苯教”应当是从巫师名中派生的宗教名称。关于“苯”字原始涵义另外有一种解释，即认为作为名词的“苯”源于作为动词的“本巴”(bon-pa)，意为念诵咒语交通神灵[2]。

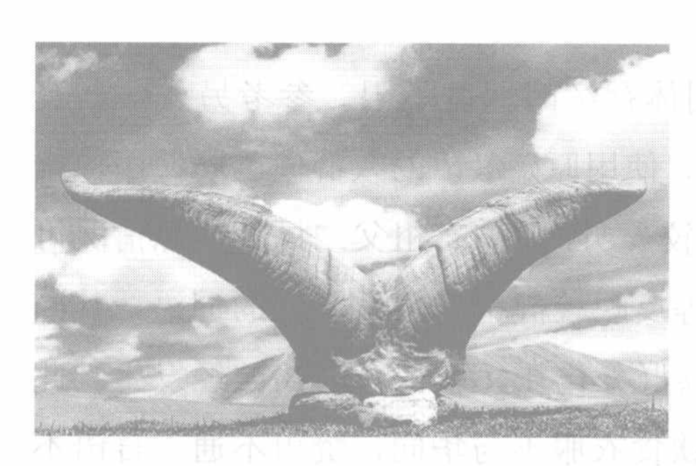


图 1-20　西藏阿里草原上供奉的岩羊角

这一解释同样表明了“苯教”一名同巫师及巫术的关联。总之，苯教是一种产生于原始社会的宗教。唐书《吐蕃传》所记载的“重鬼右巫，事羱羝为大神”(图 1-20)、“以人殉葬……于墓上起大室、立土堆、插杂木为祠祭之所”(图 1-21) 云云，大体上反映了苯教的早期面貌。苯教的主要信仰和仪式，例如跳神治病、灵魂飞升、三界观念、多神崇拜、以鼓杖刀和神帽为法器等，往往同萨满教相重合，据此可知早期苯教是萨满教的一种类型，由多种原始信仰综合而成。[3]

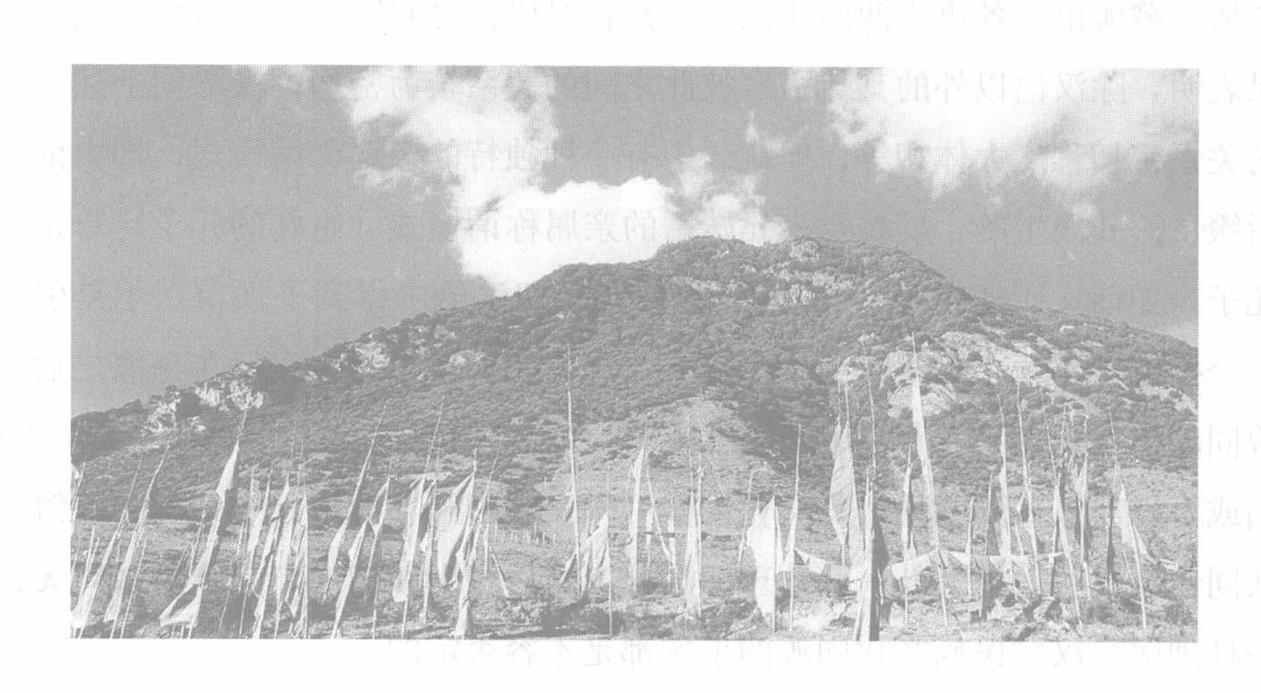


图 1-21　西藏墨脱县门巴族的经幡

苯教的内容事实上是同包括汉民族在内的许多民族的原始信仰相一致的。例

① 王忠：《新唐书吐蕃传笺证》，科学出版社 1958 年版。

② 霍夫曼：《西藏之本教》，中译本载《西藏研究》1986 年第 3 期。

③ 李安宅：《拉卜楞寺概况》，载《边政公论》第 1 卷第 2 期，1941 年；常霞青：《论西藏本教的类属》，载《藏族史论文集》，四川民族出版社 1988 年版。

如苯教主要经典《十万龙经》所记载的龙神、年神和土地神，即是中国各民族共有的神灵。作为龙神的动物有鱼、蛇、蛙、螃蟹等水物，其形状尽管分别是人头蛇身、人身马头、人身羊头等不同形态，但它们都有一个共同点：带有鱼尾或蛇尾（图 1-22）。苯教龙神的其他几种特性是：是变化之神，可以自由地变成蛇或虫的形象；具女性性格，常被描写为龙母或龙女；代表瘟疫（龙病），可化为黑白二蛇作祟；被称为“水神”，指旱期求雨的对象，往往在夏初（龙睡之时）开始接受祭祀。[①] 苯教龙神的这些特点，恰好反映了古代华夏民族龙崇拜的主要内容。藏语中“龙”字之两读，便是对应于汉语中“龙”、“虯”两个同源词的。华夏民族的龙神实际上是生殖之神[②]和变化之神[③]。其原型是存在于马、牛、猪、犬等各种哺乳动物母体内的胚胎[④]，故龙有象马、象牛等说法[⑤]。龙的最

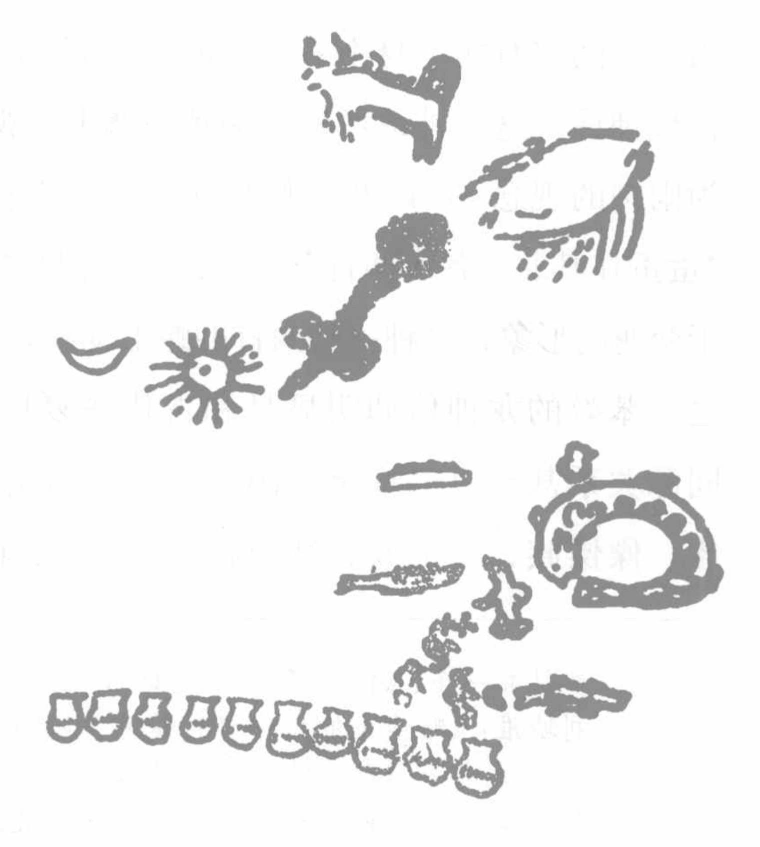


图 1-22　西藏岩画上的鱼形龙

这是日土县任姆栋第一组 1 号岩画的局部。其上部有一头牦牛，此下自右向左分别是女性生殖器、男性生殖器、太阳、月亮。再往下是一条团成圆形的母鱼。母鱼腹内孕有十条小鱼，其下有四个鸟首人身的舞人，再往下有十枚并排的陶罐。以上这些形象，是明显具有祭祀意义，具有生殖崇拜内涵的。可见图中的圜形鱼是龙的标志。参见本书第六章第一节。

---

① 格勒：《论藏文化的起源形成与周围民族的关系》第三章第五节。

② 参见本书第五章论伏羲女娲节。

③ 《管子·水地》：“龙生于水，被五色而游，故神。欲小则化如蚕蠋，欲大则藏于天下；欲尚则凌于云气，欲下则入于深泉。变化无日，上下无时。”《贾谊新书·容经》：“龙之神也，其惟兹能乎？能与细细，能与巨巨，能与高高，能与下下。吾故曰：龙变无常。”

④ 参见本书第六章第一节论龙的原型。

⑤ 龙为马说见《周礼·夏官·司马》：“马八尺以上为龙。”《论衡·龙虚》：“世俗画龙之象，马首蛇尾。由此言之，马蛇之类也。”《太平御览》卷八十引《尚书中候注》：“龙形象马也。”龙为牛说见顾自力：《试探中国古代神话中龙的起源》，载《民间文艺季刊》1987 年第 1 期。龙为猪说见孙守道等：《论辽河流域的原始文明与龙的起源》，载《文物》1984 年第 6 期。龙为犬说见郭长生：《试述盘瓠图腾的龙的因素》，载《贵州民族研究》1987 年第 3 期。余不详列。

常见的标志物是鱼、蛇、蛙等水物，乃因为这几种动物都象征着生殖、变化、母性和生命起源。① 龙的水神性格、雨神性格和祟神性格，则早见于向龙卜问晴雨、卜问“有病，身不其龙”的殷卜辞②，同时比较集中地见于关于虹霓的中国古代神话。这一神话可以追溯到殷墟卜辞视“蚀”（即后世所谓“腾蛇”“交龙”）为雨神的观念③，以及“虹自北饮于河”的观念④。《山海经·海外东经》所谓“蚤蚤在其北，各有两首”，殷墟卜辞所谓“饮于河”，皆表明虹霓的形象曾被比拟于交龙的形象；这种一身两首的蛇形动物，且往往被看作旱灾和祸祟的象征⑤。总之，苯教的龙神信仰明显是和古代华夏民族的龙崇拜同源的（图 1-23)。这种同源关系甚至可以推至中国自东北至西南的各少数民族：在彝族、苗族、崩龙族、傈僳族、哈尼族、纳西族、普米族、白族、壮族、毛难族、布依族、侗族⑥

① 参见闻一多：《伏羲考》、《说鱼》，载《闻一多全集》第一册，三联书店 1982 年版；刘城淮：《略谈龙的始作者和模特儿》，载《学术研究》（云南）1964 年第 3 期；马世之：《龙与黄帝部落的图腾崇拜》，载《中州学刊》1988 年第 2 期；王海龙：《龙图腾与中国政治的深层结构》，载《中国文化源》，百家出版社 1991 年版。关于水是生命本原的观念则见《管子·水地》，云：“水者，万物之准也诸生之淡也。”“男女精气合而水流形。”“地者，万物之本原诸生之根菀也；水者，地之血气筋脉之通流者也。”

② 《殷契遗珠》620 号，《殷虚文字乙编》4071 号。

③ 《甲骨文合集》1140 正：“贞召河燎于蚀有雨。”《尔雅·释名》“腾蛇”郭璞注：“龙类也，能兴云雾而游其中。”《汉书·邹阳列传》：“交龙襄首奋翼，则深云出流，雾雨咸集。”

④ 见《甲骨文合集》10405 反、10406 反。

⑤ 如《山海经·北山经》：“有蛇，一首两身，名曰肥遗，见则其国大旱。”《管子·水地》：“涸水之精名曰蝺，一头而两身，其状如蛇，长八尺。”此外《国语·鲁语下》和《庄子·达生》说罔像是水中的鬼怪，与龙同类；《山海经·海内经》中“人首蛇身”、“左右有首”的苗民，在《庄子·达生》中被描写为草泽中的精怪；《荆楚岁时记》说共工（蛇身的水神）死后为厉鬼。

⑥ 参见陶学良：《九隆源流探索》，载《民间文学论坛》1984 年第 2 期；普璋开：《彝族尼苏人的祭龙习俗》，载《红河民族研究文集》，云南大学出版社 1991 年版；宋兆麟：《雷山苗族的招龙仪式》，载《世界宗教研究》1983 年第 3 期；钟涛：《清水江苗族龙文化》，载《贵州古文化研究》，中国民间文艺出版社 1989 年版；孙官生：《哈尼族原始宗教》，载云南人民出版社 1991 年版《古老·神奇·博大》；赵橹：《白族龙神话源于自然崇拜》，载《神话新探》，贵州人民出版社 1986 年版。以下各篇皆载于《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版：何耀华：《彝族的自然崇拜》，杨通儒：《解放前苗族的民间宗教》，邓启耀：《崩龙族原始宗教简述》，杨建和：《怒江傈僳族的宗教信仰》，杨学政：《普米族的韩规教》，顾有识等：《壮族原始宗教的封建化》，覃永绵：《毛难族的宗教观念及活动》，雷广正等：《布依族的传统宗教》，黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，宋恩常：《哈尼族宗教信仰的几个侧面》、《纳西族东巴教及其渊源》、《白族的本主崇拜》。

以及古代匈奴、党项、蜑民[①]中均保留了与苯教龙神崇拜相近的信仰和祭典。达斡尔族的蛇神神偶与虹霓神形态一致[②]。泰语之“虹”字意为“饮河”；广西三江侗语“虹”与“龙”同音，其意亦为“饮河”[③]；纳西族《创世纪》则有“长虹饮大江”语：乃与殷卜辞所见的虹饮河、虹为龙形之说相符（图1-24）。至于考古出土的龙形器物和龙形纹饰，则见于自辽河流域至喜马拉雅山麓[④]的广袤大地。其他一些苯教神灵，也可以在周围民族的原始宗教风俗中看到彼此共同的渊源。



图1-23　西藏乃穷寺壁画中的龙

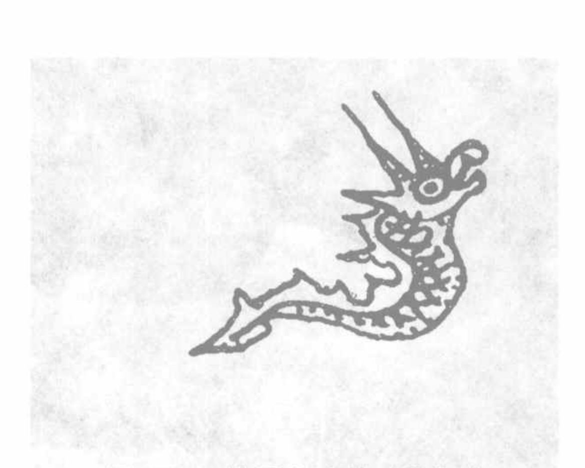


图1-24　纳西文中的“龙”字

这是《纳西象形文字简谱》中的第1303号字，代表龙王，字从龙形。参见图1-48说明。

三、关于藏文化个性的确立及其条件

综上所述，藏文化曾同周边文化发生广泛的联系，这种联系可以追溯到古

① 《史记·匈奴列传》：“五月，大会茏城，祭其先、天地、鬼神。”索隐引崔浩：“西方胡皆事龙神，故名大会处为龙城。”《后汉书·南匈奴列传》：“匈奴俗，岁有三龙祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。”又参见汤开建《党项风俗述略》，载《藏族史论文集》，四川民族出版社1988年版；陈序经《蜑民的起源》，载《蜑民的研究》，商务印书馆1936年版。

② 富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社1990年版，第128页。

③ 《汉藏语概论》，第100页。

④ 《内蒙古翁牛特旗三星他拉村发现玉龙》，载《文物》1984年第6期；《内蒙古又发现一件新石器时代玉龙》，载1988年4月8日《中国文物报》；《辽宁牛河梁红山文化女神庙与积石桌群发掘简报》，载《文物》1986年第8期；《西藏日土县古代岩画调查报告》，载《文物》1987年第2期。

远，亦即追溯到藏族文化起源的时代。曾经有人轻率地设想，可以根据人群迁徙的资料，从某个单一来源中找到现代藏族的前身，例如从土著或印度、鲜卑、三苗等单一民族中找到藏文化的起源。来自文献学、考古学、语言学和宗教学的资料，已证明这些意见无法成立。它们的共同缺点是：过于简单地看待了藏文化来源的复杂性，或者说过于简单地估计了史前文化变迁的丰富内容。有鉴于此，本书遂建议转换讨论的方式，主张通过对藏族文化成分及其同周边民族之关系的分析，来解决藏族族源的问题。由于不同时期的藏文化有不同的内涵，本书还认为，应当把藏民族及其文化的起源理解为一个过程，立足于特定的历史阶段，对这一过程作出解释。

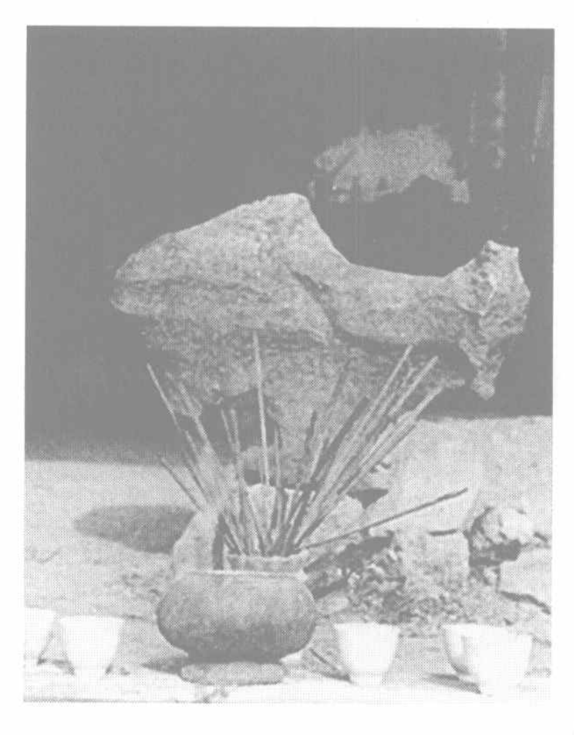


图 1-25　白族的石头本主

这件“白岩天子本主”是云南省云龙县白石乡各村白族人所供奉的本主。该县白族所供奉的本主共有 22 位，其中 7 位是以大石等自然物为标志的。除“白岩天子本主”以外，白石乡的部分白族人还供奉“黑岩赫威本主”。见《中国各民族原始宗教资料集成·白族卷》第五章《本主崇拜》，中国社会科学出版社 1996 年版。

这个特定历史阶段可以设在新石器时代。如果我们翻开今天的中国地图，那么，在年平均降水线 400 毫米左右，可以看到三类特殊资料的复合：在分布着各类草原和草甸植物的地方，同时也分布着细石器和各种石建筑遗址，以及藏族和与其体质特征相近的那些民族。可以料想，在细石器和大石建筑的时代，亦即新石器时代及稍前之时，这几条分布线必定会呈现惊人的一致。例如对甘肃青海地区史前人种的研究表明，新石器时代甘肃青海人的头骨与现代东部西藏人有相当接近的关系，而与黄河中下游的新石器时代居民明显有别。[①] 此外与此相重合的，还有语言的分布和原始宗教文化的分布。例如在保留石块崇拜遗风的藏缅语各民族中，同时流行以石块为神主的祭龙仪式或

① 步特生（Black, D.）：《甘肃河南晚石器时代及甘肃史前后期之人类头骨与现代华北人及其他人群之比较》（A Study of Kansu and Honan Aeneolithic Skulls from Later Kansu Prehistoric Sites in Comparison with North China and Other Recent Crania），载《古生物志》丁种第一册，1928 年。潘其风、韩康信：《柳湾墓地的人骨研究》，载《青海柳湾》，文物出版社 1984 年版。

曰以生殖崇拜为内涵的社祭仪式（图 1-25）。[①] 而在藏族人的心目中，白石是地神、山神和祖先的标志，苯教的龙神也正是一种居住在大石包下、以巨石为标志的生殖之神[②]（图 1-26）。这些重合无疑反映了某种规律：它实际上已包括地域、语言、经济生活和文化心理等重要因素，说明在藏缅语初步独立的时代，藏文化已经有了雏形。据前文所论，藏缅人与华夏人的分离，以及藏缅语各语支的分化，是发生在新石器时代结束前后的事件。因此，如果强调语言作为民族标志的功用，那么可以说，藏文化是在新石器时代末期确立其个性的。

我们过去也曾轻率地设想：民族形成的过程是一个人群及其文化相融合的过程，与之相伴随的是由狩猎而畜牧而发展为农业的过程。越是追溯历史，这种设想也越是显得简单片面。事实上，融合只是民族形成的一条途径，另一条途径则是分化。藏民族在其形成过程中便经历了人群和生活方式分化的重要阶段；与之相伴随的，是游牧经济或畜牧经济的发展。例如，当羌人的一支东进中原而被称作“神农氏姜姓”[③] 以后，留居高原的羌人才逐渐成为真正的“西戎牧羊人”[④]。“牧羊人”这一名称是具有里程碑意义的：它反映了文明的进步。大规模的畜牧业，意味着人们已能征服大片的山岭，而不再像从事锄耕农业时候那样，只能征服狭小的河谷地带。同时，它意味着财富的集中和经营条件、管理能力的提高。这一点在考古遗存中得到了明确反映：新石器时代以后，当黄河中下游及长江中游等地的锄耕农业发展为灌溉农业之时，亦即北方草原地区产生出游牧经济之时，甘肃青海等高原地区的锄耕农业也呈现向大规模的畜牧业发展的趋势。[⑤] 可

---

① 参见赵橹：《论白族龙文化》第二章、第五章，云南大学出版社 1991 年版。

② 参见邓廷良：《嘉绒族源初探》，载《西南民族学院学报》1986 年第 1 期；侯光等：《嘉绒藏区的信仰民俗》，载《巴蜀风》1990 年第 3 期；钱安靖：《石棉县蟹螺乡江坝大队尔苏藏族宗教习俗调查》，1986 年；杨光甸：《冕宁县泸宁区藏族调查笔记》，西南民族学院民研所 1982 年打印本；陈明芳等：《冕宁县庙顶地区藏族社会历史调查》，载《雅砻江下游考查报告》，西南民族学会 1983 年编印本；林继富：《藏族白石崇拜探微》，载《西藏研究》1990 年第 1 期；格勒：《论藏族苯教的神》，载《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社 1984 年版。

③ 《太平御览》卷七八引《帝王世纪》。

④ 《说文解字・羊部》。

⑤ 俞伟超：《关于卡约文化和辛店文化的新认识》，载《中亚学刊》第一辑，中华书局 1983 年版；《青海省民和县古文化遗存调查》，载《考古》1993 年第 3 期。

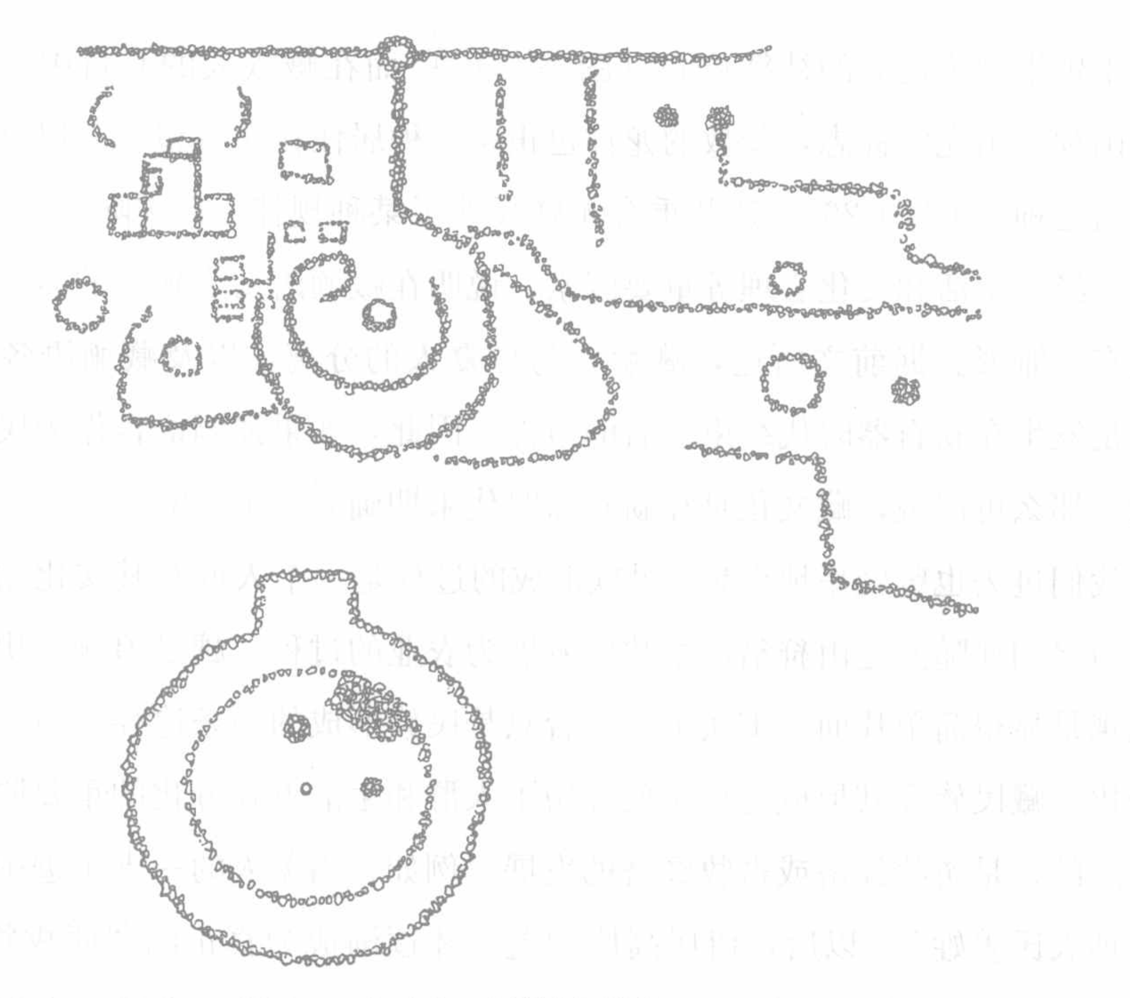


图 1-26　西藏大石遗迹

上为发现于西藏昂仁县亚木乡的大石圈局部。这一遗迹位于海拔 4200 米的梅曲藏布河西岸。遗迹南北长约 850 米，东西宽约 450 米，占地面积达到 38 万平方米。整个大石建筑群由石圆圈、“凸”字形石砌祭坛和堤状石墙组成。下为发现于措美县北部哲古草原地区的石祭坛遗迹。这一遗迹位于查扎河河岸平原，平面呈内外等距的同心圆形。外圈直径 36 米，内圈直径 26 米。石圈中央有一高 1.9 米、直径 0.2 米的独立石柱。当地人称此遗迹为“拉萨朵仁”，意为“神圣的长石”。参见西藏人民出版社 1992 年版《昂仁县文物志》，第 28 页至 32 页，又何强《“拉萨朵仁”吐蕃祭坛与墓葬的调查与分析》，载《文物》1995 年第 5 期。

知“羌”、“�”二名都反映了华夏人对以畜牧为主要生活来源的这一民族文化的认识。这一认识指明了藏人区别于华夏人和北狄人的特殊性格，可以看作藏文化个性正式确立的表征。因此，如果强调经济生活作为民族标志的功用，那么又可以说，藏民族是在畜牧经济的基础上形成的一个民族。由于卡约、辛店等西羌类型的文化遗址已表现了以畜牧经济为主的特色，我们还可判断：藏民族先民是在青铜时代初期，约与夏商两代相当的时候，书写了其文化史上这重要一页的。

存在于青铜时代初期的上述三大文化：游牧、畜牧、农业，其间区别也可以说是定居程度的区别。游牧经济是对于草原的适合，基本上不含农业成分，与不定居生活相对应；畜牧经济是对于高原或多山地区的适合，同农业以及定居生活

有一定程度的联系；农业经济则是对于平原和河谷台地地区的适合，以充分定居为特征（图1-27）。这一点可以帮助我们理解若干考古学资料和民族学资料的文化人类学意义。例如，以细石器和磨石器为代表的新石器时代初期的两种文化系统，可以理解为游牧人类同农耕人类的分化；以马鞍口双耳罐和唐汪式陶器为代表的甘肃青海地区文化①，以鄂尔多斯式青铜器为代表的北方草原文化②，它们在相近时代分别兴起，这可以理解为畜牧民族同游牧民族的分化；商周以后，大批民族族名见于文字，则可以理解为在经济类型细致化的基础上，出现了进一步的民族分化。如果据此背景来认识藏族文化的起源，那么可以说：藏族文化是通过前两种分化过程而成型的；羌和氐是通过后一种分化过程而成为两族的③。分化的结果是藏民族拥有了大致稳定的活动地域和生活方式，只是在安多、卫藏、康巴等三大方言区分别适用了以畜牧为主、以农业为主、农牧结合等三种经济类型。不过，根据藏语方言区同经济类型、文化传统的对应关系——主要分布在甘肃青海地区的安多方言保留古音较多，对应于畜牧经济；主要分布在川滇地区的康方言内部分化较为复杂，对应于以畜牧为主的农牧经济——我们仍然可以确定：这两地藏人的经济与文化都更为典型地代表了从新石器时代以来的藏文化的传统。

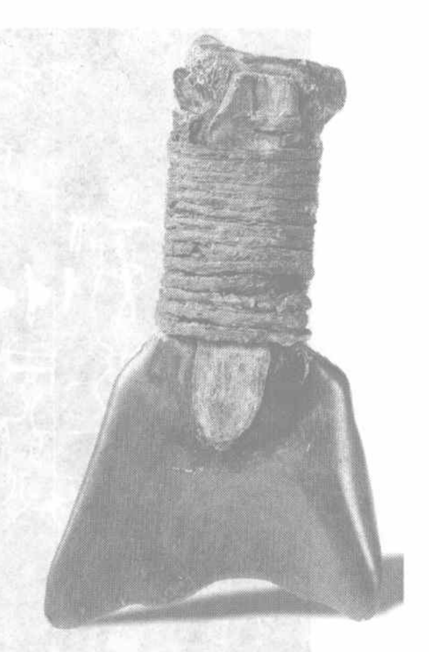


图1-27　河姆渡文化骨耜

这件骨耜是长江下游耜耕农业的实物证明。它出土于浙江省余姚市河姆渡，用动物肩胛骨制成，是新石器时代人开沟、松土的工具。

考察藏族族源或藏文化的起源，是一项细致的工作。限于篇幅，这里只描写

① 参见安志敏：《唐汪式陶器的剖析》，载《中国考古学研究——夏鼐先生考古五十年纪念论文集》，文物出版社1986年版；南玉泉：《辛店文化序列及其与卡约、寺洼文化的关系》，载《考古类型的理论与实践》，文物出版社1989年版。

② 田广金、郭素新：《鄂尔多斯式青铜器》，文物出版社1986年版。

③ 见商志䄅：《氐羌同源的探讨》，载《中山大学学报》1965年第1期、第2期；曹怀玉：《商周秦汉时期甘肃境内的氐羌、月氏和乌孙》，载《甘肃师大学报》1964年第3至4期；黄烈：《有关氐羌来源和形成的一些问题》，载《历史研究》1965年第2期；顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，载《社会科学战线》1980年第1期。这些研究大体认为氐羌同源，氐在周秦时期从羌中分化出来而成为独立的一支。

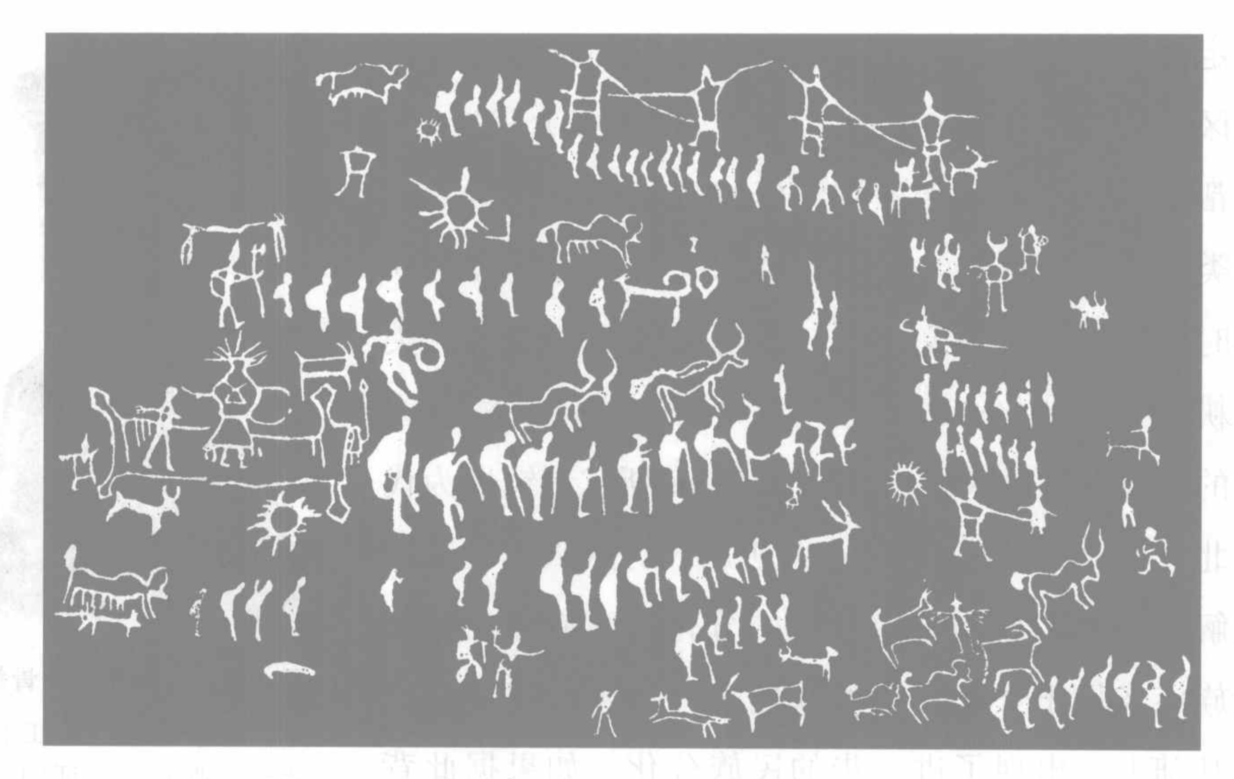


图 1-28　阿里日土县岩画描摹图

了藏文化个性确立时期的轮廓。希望这一描写能够成为进一步讨论的基点。例如，据此往前考察，我们可以在同古阿里相联系的中亚文化（图 1-28），以及半月形高地文化传播带的所有文化中，看到藏民族及其文化的一部分渊源。据此往后考察，可以看到新的文化融合事件如何不断地充实了藏民族的文化个性。一般说来，“起源”是一个关于事物联系的无限制的概念。若以更新世为背景，则早期人类在中国境内自南往北的扩散①，必定会在包括藏族在内的整个中华民族中留下南方和西方某些古文化的痕迹；若仅以吐蕃时代为背景，则印度、缅甸、克什米尔和西域各国，亦不失为藏文化来源的一支。不过，我们讨论任何问题都是有前提的，即确定事物的本质和主流。就此而言，本书拟提出如下三条结论：

一、尽管种族和国家都为民族形成提供了重要的基础，但这三者毕竟是不完全相同的概念。作为一个在长期共同生活中形成的初步定型的文化共同体，藏民族的本质可据其定型时期的经济生活的特点、从文化角度来确定。因此，只有在畜牧经济的基础上形成的文化，才代表了藏民族的个性；而吐蕃建国以后所表现的新的经济文化的特点，则应当看作这一个性的延伸。正如我们说秦

① 张之恒、吴建民：《中国旧石器时代文化》，南京大学出版社 1991 年版，第 140 页至 141 页。

汉时代的统一局面导致了汉民族最终形成、而其基础应追溯到华夏文化确立的时代一样，本书认为：吐蕃也是在羌文化影响下形成的一支文化，它代表了这支文化对于河谷平地的适应。由于农耕文化所具有的稳定性、整体性特点，它在公元6世纪统一了藏区、建立了统一的藏族（图1-29）。但从文化起源的角度看，藏民族是一个同汉民族有相似的形成史的民族。——同华夏文化相对应，它在青铜时代前后成为以畜牧经济为基础的文化共同体；同中原的统一国家相对应，它在吐蕃时代成为现代意义上的民族。

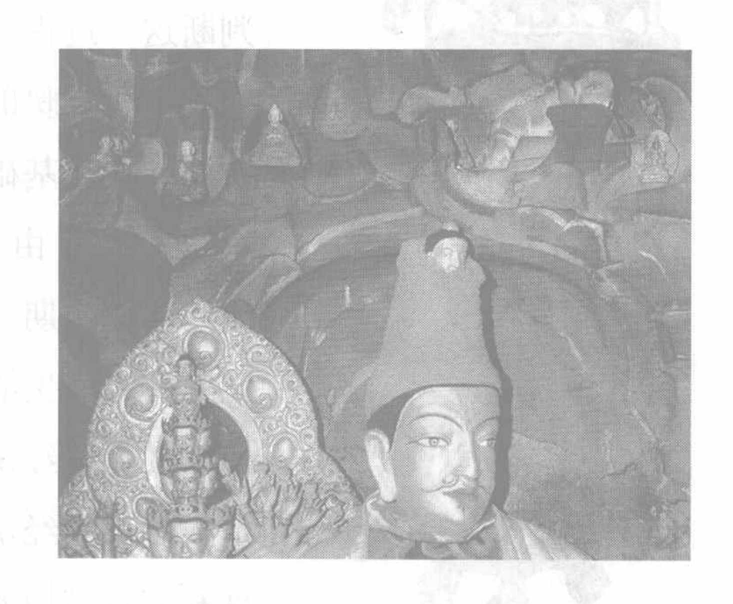


图1-29　松赞干布像

公元633年，松赞干布定都逻些（今拉萨市），正式建立吐蕃王朝。在布达拉宫法王洞中，至今保存着他的这一神像。

二、人类对于环境的依赖程度，是同人类改造环境的能力成反比的。远古人类的活动因其生存方式的要求而在很大程度上同其他动物的活动相类似，此即随气候变化而在已适应的相似环境中往返迁徙的活动方式。西藏地区的旧石器文化大体上见于4500米至5200米的高海拔地区，而新石器文化则见于3500米以下的低海拔地区，其间未见明显的传统一贯性，这种情况应当联系西藏地区地理环境的变化来加以理解。——第四纪以来青藏高原地壳迅速上升，气候变干变冷，迫使旧石器时代的居民退出环境逐渐恶劣的高地而不再返回。既然西藏地区的两种石器文化在年代上相隔了若干万年，在地理上有几千米的高程差距，在生活方式上存在定居与不定居、农耕与不农耕之别，而藏地旧石器又同华北细石器和印度东北部的非几何形细石器有明显的渊源关系①，那么，只能认为旧石器时代的人群退出西藏而作了远途迁徙。同样，中国的半月形高地文化传播带及与之相应的人种关系，也是人群迁徙的产物。这种迫于环境而进行的远途迁徙，曾使

① 贾兰坡：《中国细石器的特征和它的传统、起源和分布》，载《古脊椎动物与古人类》第16卷第2期，1978年；贾兰坡等：《山西峙峪旧石器时代遗址发掘报告》，载《考古学报》1972年第1期；安志敏：《海拉尔的中石器遗存——兼论细石器的起源和传统》，载《考古学报》1978年第3期。

民族因无相对稳定的地域而难以形成。因此，畜牧经济粗具规模、活动范围相对稳定是藏民族及其文化得以形成的两个重要条件。

三、藏民族的形成过程，即是其文化个性确立的过程。根据藏文化同其他民族文化的历史联系，可以判断这一过程大致经过了四个阶段：（一）由汉藏语同源关系所反映的汉藏文化共同体时期。其时产生了作为民族文化基础的共同语言、原始信仰和原始的社会组织。（二）由半月形文化传播带所反映的高地民族文化共同体时期。其时产生了同高地生态环境相适应的特殊的经济生活和文化传播方式。（三）以“西羌”为代表的畜牧经济文化共同体时期。其时生产力的发展造成了畜牧经济类型的确立，藏文化成为具有明显个性和完备结构要素的文化。（四）吐蕃时期。在这一阶段，藏民族成为拥有稳定的政区、统一的政权、文字和宗教的民族。推动上述过程的各种条件因素，例如和藏族先民同源的各民族的文化（中原古文化、藏缅语族各支文化），和藏族先民共有经济生活方式的各民族的文化（包括北方草原文化在内的中国各高地文化）以及造成藏民族独立的环境因素（高原、多山地区）及其所要求的生产生活方式，便构成了藏民族及其文化的主要来源（图 1-30）。

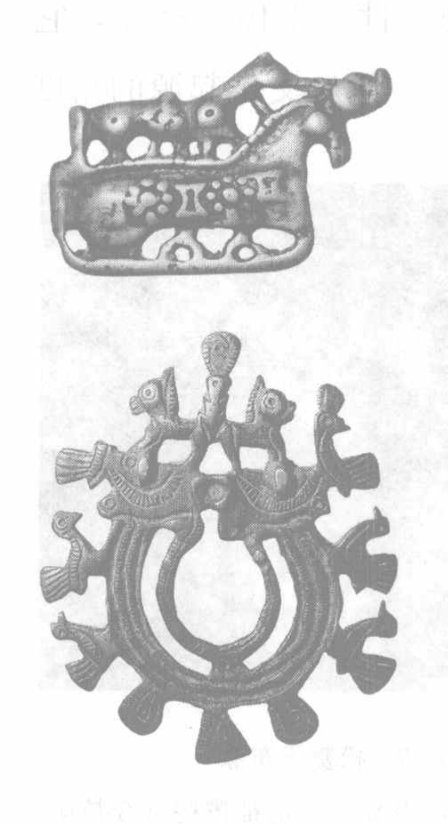


图 1-30 青铜饰牌

这两件青铜饰牌是在西藏自治区征集的，时代相当于汉代。它们的风格不同于中国内地的各种青铜制品，通常认为是苏毗、羊同（象雄）等部落的遗存。

第三节 汉藏语猴祖神话的谱系

一、关于“谱系”

上文说到，在关于藏族文化起源的讨论中，有起源于土著创造一说。除西藏地区的石器文化遗存之外，此说的理由主要是：在藏南等地流传有猕猴生人传说——这一传说被看作猿人之变发生在西藏，因而人类文化起源于西藏的证据。上文曾对此说作过详细辨析，为此举证了流传在彝族、白族、羌族、怒族、瑶族、纳

西族、傈僳族、哈尼族等藏缅语民族中的猴图腾神话，亦举证了流传范围更广大、进而包括汉藏语各民族的龙崇拜神话。我的意图是想确认中国各民族文化在古远时代的相互联系，以便判定猕猴生人传说的性质，进而判定藏族文化的个性及其来历；但从潜在意义上说，却接触了一个比较文学的问题。因为，既然上述神话并非科学论断，而是某种信仰的反映；既然其传播轨迹并不散乱，而反映了文化共同体的某种嬗变；那么，这些神话就可以作为特殊的比较文学研究的对象。其特殊之点在于：它们所反映的，不仅是文学现象及其思想要素的平行关系和相互影响的关系，而主要是发生学上的亲缘关系。这种亲缘关系的总和，就叫"谱系"。

"谱系"原是近代生物学用以描述种系发生树的一个专门术语，代表若干相关的线系进化的综合。它既是关于事物的逻辑分类的概念，又是关于事物的历时变化的概念。语言学家将谱系分类法移用于语言描写，根据某一共同母语在分化过程中保留下来的共同特征来划分语言，由此建立了历史比较语言学。故在语言学中，谱系又是学科成熟的标志。它代表的是历时关系的共时表现。这对于中国文学研究者是富有启发意义的。首先一个意义是可行性：因为分类和历史描写是认识事物的两种基本手段，而文学又是一种语言的艺术，故语言学的上述方法可以移植于文学研究。其次一个意义是必要性：考察相关民族文学现象的共同来源及其亲疏关系，说明这些现象在历史上的分化演变规律，是一部名副其实的中国文学史的必要内容。此外，现代语言学的成果已初步显示了中国各民族在历史渊源上的相关性，为中国文学的发生学研究提供了一个标准器。这样一来，文学领域的历史比较研究便成为一项现实而必要的工作了。为此，下文拟选择汉藏语神话的一个母题进行考察，以揭示不同民族文学现象和文化现象的历史对应。

二、　汉藏语民族的猴祖神话

具有原始信仰涵义的猴祖神话，主要流传在藏缅语族各民族当中。按其保留原始藏缅语特点的多寡，这个语族依次包括羌、僜、藏、景颇、缅、彝等语支和语组。①

---

①　参见戴庆厦等：《关于我国藏缅语的系属分类》，载《藏缅语新论》，中央民族学院出版社 1994 年出版。又马学良：《汉藏语概论·导言》，北京大学出版社 1991 年版。

根据《北史·党项羌传》关于“自言猕猴种”［羌1］① 的记载，羌不仅是原始成分最多的语言，也是最早显示猴祖崇拜的文化。其猴神话大致可分两种类型：一是猴祖创世的类型；二是猴与女性始祖婚配缔造人类的类型。前者有流传于四川阿坝汶川等地的《黄水潮天》神话，略云远古时候的洪水泛滥是一个猴子造成的——它爬到很高的马桑树上，顺着树尖上天，打翻了一个盛水的金盆［羌2］。后者有同样流传于汶川等地的木姐珠与冉必娃神话，略云天神木巴之女木姐珠爱上了地上的公猴冉必娃，与之成婚，繁衍人类［羌3］。作为上述神话的遗迹，在现在的羌族习俗中，巫师端公祭神还愿时仍须戴猴皮帽，拜猴头祖师，以猴尾作猴帽之三尖（分别代表地、天和“黑白分明”），“并以纸卷猴头而供奉之，称为祖老师傅”②（图1-31）。流传于四川茂汶等地的《木姐珠与斗安珠》则说：天神阿巴木比塔的小女木姐珠与人间猴毛人斗安珠相爱，斗安珠在婚姻考验中烧去猴毛，变成英俊青年［羌4］。这些资料表明：在羌族人的巫术信仰和男性始祖崇拜中都有猴崇拜的影子，羌族神话经历了由女性始祖（木姐珠）神话向男性始祖（斗安珠）神话以及巫师神话的过渡，其根源是解释人类诞生的猴图腾神话。③ 类似的情况也见于僜人的创世神话：在茫茫大水包围中，地上出现了一母





图1-31　羌族巫师的猴头帽

采自《中国原始宗教资料汇编·羌族卷》附图《羌族释比作法》，上海人民出版社1993年版。

① 本小节以方括号表示猴祖神话各标本的编号。参见本小节附录：“猴祖神话的资料来源”。

② 胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，原载《边疆研究论丛》1941年本；重刊于《西南民族研究论文选》，四川大学出版社1991年版。

③ 参见李子贤：《羌族始祖神话断想》，载《民间文艺季刊》1986年第1期。

所生的三兄妹——阿尔尼、金妹妹和一只公猴。公猴繁衍了很多猴子，阿尔尼则同一只母猴结合，生下了汉族、藏族、珞巴族和僜人的祖先［僜 1］。显而易见，公猴、金妹妹、阿尔尼等人物，实际上是在历史上依次产生的图腾物、女性始祖、男性始祖的代表。阿尔尼是后来居上的男性始祖神话的中心人物；公猴和金妹妹形象则意味着：在这类神话中，图腾物和女性始祖作为遗迹得到了保留。

藏民族的猴祖神话也可以分为两种类型：男性猴祖类型和女性猴祖类型。其中流传较广的是男性猴祖神话：在天地开辟、洪水泛滥之际，观音菩萨转世为猕猴，同久居山中的岩罗刹女（或女鬼扎生魔）结为夫妻，生育了七个（或六个）猴雏。他们饱食观音所赐的粮食，毛尾转短，逐渐转化为人类［藏 1］。另一种细节稍异的传说则称主人公是已接受观音点化而到雪国藏土去修法的猕猴［藏 2］。这类神话最早见于成书于公元 1167 年的藏文典籍《入法门》①，其流变有云南迪庆藏族自治州的《大地和人类的由来》，说是在青香树的撮合下，大山上的公猴与女岩妖结合并生下六个孩子，各地人类由此繁衍而来［藏 3］。与此相对，女性猴祖神话的说法是：洪荒时代，天神帕巴见日色与泽当的母猕猴媾合生育了人类［藏 4］。两类神话都以猴代表人类的起源。另外值得注意的是，神话所强调的故事发生地点——雅砻地区的泽当（图 1-32），早见于 16 世纪的藏文史籍



图 1-32　泽当神猴洞

在西藏自治区乃东县泽当镇的索朗贡布山上，有一称作“神猴洞”的石洞。人们传说这是藏族的发源地。

① 见麦克唐纳：《敦煌吐蕃历史文书考释》，青海人民出版社 1991 年版中译本，第 19 页至 20 页。

《贤者喜宴》："由猕猴变来的藏族祖先居住在今雅鲁藏布江南岸泽当宗一带的雅砻地区，后来分为斯、穆、桐、冬等四种血统。"这实际上反映了藏族猴神话同羌族猴神话的关联。因为在关于吐蕃史的最早记录——敦煌p. t.1286号藏文写本中，记有聂赤赞普降临雅砻之地、"作吐蕃六牦牛部之王"的事迹①；这一事迹恰好同《后汉书·西羌传》所记的羌人南下赐支河曲以远而形成"牦牛种越嶲羌"云云相符。而且，居住在党项羌人旧地的安多藏族也保存了猴祖神话，他们同样把自己的居住地——安多——看作猕猴与罗刹女的故乡②。

尽管在组成藏文化的众多来源之中，羌文化是特别强悍的一支，但猴祖神话只是雅砻型的创世神话（图1-33），并未成为藏族人的普遍信仰。在另一些地区，以卵生说为核心的神话似乎有更深厚的历史内涵。此即象雄型、安多型创世神话③。类似的情况也见于彝语支民族。彝族有神虎化生万物的神话，哈尼族有海中大鱼造天地的神话，拉祜族有网神厄莎创世的神话，纳西族的始祖（崇忍利恩，图1-34）神话以蛋生说为核心，傈僳人则传颂了许多关于虎氏族、熊氏族、



图1-33　曲贡文化遗址中的猴面泥塑

在西藏早期陶器中常常可以看到人称"附加堆纹"（用泥条堆塑）的装饰手法。这件猴面泥塑就是用这一手法为一件大型陶器制作的贴塑装饰。我们是不是可以把它看作神猴信仰的表现呢？如果可以，那么这就意味着，在新石器时代的雅砻文化中已经产生了猴祖创世的传说。



图1-34　纳西文中的崇忍利恩

这是《纳西象形文字简谱》中的第1337号字，代表洪水后仅存之人类始祖崇忍丽恩。此字作人形，其长咀表"崇"音，两角象牛表"恩"音。图下为此字的异写，"卐"亦表声。

① 参见《敦煌本吐蕃历史文书》，王尧、陈践译注，民族出版社1992年版，第173页。
② 参见石泰安：《西藏的文明》，西藏社会科学院1985年中译本，第17页。
③ 琼珠：《藏族创世神话散论》，载《民族文学研究》1989年第2期。

蛇氏族的故事：这些神话的流传面似乎比猴祖神话还要广阔。不过，彝语支民族的猴祖神话仍有十分鲜明的原生特征。

彝族猴祖神话具有传说、史诗两种表现形式。前者暗示了古老的图腾分类体系，后者则强调了人类起源的历史阶段性。其传说类型的代表——四川凉山的彝文典籍《勒俄特依》说：雪族子孙有十二种，无血的六种为草木，有血的六种为蛙、蛇、鹰、熊等动物，其中猴为第五种，人为第六种［彝 1］。这个神话得到了口头传说的补充：一说混沌初开之时，十二种生物生长起来，其中猴子稳芝传阿芝，才出现真正的人［彝 2］；一说以雪造出的最初的人类，"发出的声音全然是猿的啼叫"；恩体古兹遂叫猴子变人，"地魂附猴子，猴子变成人，地魂人魂分，人是地魂子，人是猴兄弟"［彝 3］；一说人种经过生存与绝灭的过程，当代世人的祖先叫阿溜都日，是一个"形似人、行象猴的神圣而伟大的英雄"［彝 4］。滇北武定县彝族用虎、黄牛、猴、獐、龙、蛇、梨树、水、黑、山、光明等十五六种事物以区别婚姻界限［彝 5］，正揭示了上述神话的图腾内核。其史诗类型的代表则有流传于滇南的彝文典籍《门咪间扎节》和《查姆》。前者以《猴子变成人》一章描写了人类的产生过程，云：

> 层层大山岩，都是猴子住。……
> 树果当粮食，树叶当衣裳。……
> 一天学一样，猴子变成人。［彝 6］

后者则把人类发展分为独眼、直眼、横眼三个阶段，认为独眼是开始向人类进化的猴子［彝 7］。这些神话流传很广。滇南哀牢山彝族毕摩所保存的长诗《彝族创世史》，便讲述了希尼摩孕育万物、奢阻大海中的水生动物变猴、猴变独眼人和竖眼人、猴死而产生葬俗的过程［彝 8］。在彝族史诗《雪猴》、《布此拉俄》、黔西北彝族故事《实索诺姆地》、《彝族肯毫歌》和凉山彝文典籍《古侯曲捏系谱》中，也有猴变人、猴祖创世的细节①。此外，贵州威宁的彝人保存了一种称

---

① 伍文珍：《彝族史诗〈布此拉俄〉述要》，载《彝文文献研究》，中央民族学院出版社 1993 年版；唐楚臣：《珍奇的活化石——滇黔彝族〈跳虎节〉及〈搓特基〉》，载《民族艺术研究》1989 年第 1 期。

作“撮泰吉”的变人戏（图 1-35），其开端“祭祀”部分由一组演员扮演猿人，模拟其刚会直立行走的蹒跚状态，以表现“人是由猴子变来的”[1]。在云南罗平彝人的丧葬仪式中，则有高呼而闹丧的节目，据说来源于古代的葬猴习俗[2]。这些现象可以同景颇族的宗教资料互证。景颇人在为长者举行丧葬仪式时，须跳一种名为“布滚戈”的祭祀性巫舞。舞蹈详细描写了磨刀、开地、砍地、种豆、看猴子、打猴子、抬死猴、剥猴皮、吃猴肉饭的过程[3]。磨刀等等说明它是创世舞蹈，打猴子等等则是图腾牺牲仪式（或曰图腾圣餐）的遗迹。同样的图腾牺牲仪式早见于《旧唐书·吐蕃传》，云“一年一小盟，刑羊、狗、猕猴”。由此可见吃猴肉饭等舞蹈情节的渊源。





图 1-35　贵州威宁彝族撮泰吉

“撮泰吉”的意思是变人戏，用面具表演的方式叙述人类的来历。它流行在贵州省威宁自治县的彝族人当中。因所戴面具被视为神灵，所以是一种原始的傩祭。图为撮泰吉中“动物式交媾”（左）和“跋山涉水”（右）两节。

同羌族一样，纳西族的猴祖神话也可以分为猴图腾类型和猴祖创世类型。但在前一类神话中，与女主人公婚配的雄猴并无正式的始祖身份。较为流行的说法是：洪水席卷大地之后，幸免于难的男子曹德鲁若同仙女柴红吉吉美结为夫妻，

① 庹修明：《原始粗犷的彝族傩戏〈撮泰吉〉（变人戏）》，载《贵州民族学院学报》1987 年第 4 期；《论彝族傩戏〈撮泰吉〉的原始形态》，载《民间文学论丛》1988 年第 5 至 6 期。

② 陶学良：《罗平县钟山区撒格衣白彝人的丧葬调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编（二）》，云南人民出版社 1987 年版，第 254 页。

③ 《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第二辑，中国哲学史学会云南省分会 1982 年印本，第 52 页。

后柴红吉吉美受骗而与雄猴媾合，生下一半像人一半像猴的二男二女，繁衍出永宁纳西族［纳 1］。现在纳西话中“汗毛”、“猴毛”是同一词语，据说其原因就在这一神话——神话中有曹德鲁若砍死雄猴，又用开水烫去小猴体毛的细节。东巴经亦说公主在英雄从忍利恩（“曹德鲁若”的异读）完成种种难题后同他结婚，后在“黑白交界”处与一长臂雄猴同居生子［纳 2］。摩梭人的传说则称天王三女儿姆米年札梅与英雄锉治路结婚后，受骗而与猴子结合生子，到丈夫回来时，羞而把猴儿的体毛烧掉［纳 3］。至于猴祖创世类型，也有三种具代表性的传说。其一见于摩梭人的神话，说天地初分之时，“喇踏海”海眼里有个由天神和地母生育的猴子。它吞食了石洞中的大蛋，痛得打滚，使蛋迸飞出来成为各种动植物，蛋核变成摩梭人的女祖先昂姑咪阿斯［纳 4］。其二见于云南中甸关于东巴教祖师丁巴什罗世系的传说——世界先出现天，后出现地，地上生出万物。天亮之时，繁霜变成大海，七天七夜后海里生出一公一母两只猴子，是人类的第一代［纳 5］。其三见于东巴经《祭情死·达给金布马驮吊死鬼木身》，云：

> 在产生天地的时代，在日月星辰产生的那时代，在产生山和谷的那时代，在红肚无尾美猴产生的那时代，猴与人两种，父亲是一个，母亲是两位。猴子与人类，分天又分地……天、地、房、寨与田地，由人类所得，高山深壑猴所有。［纳 6］



图 1-36　纳西文中的“猴”字

这是《纳西象形文字简谱》中的第 407 号字。据解释，其字“象人”，可以假借为“祖先”，代表人之“生”。见云南人民出版社 1995 年版，第 70 页。

这些神话几乎进入了一些族体的中心信仰形式，因为在纳西文中，“猴”字也假借以指“祖先”（图 1-36）；纳西经典并说祭祀祖先时宜用猴与狐作牺牲①。

在以上两种神话中，流传较广的是猴祖创造人类的神话。傈僳、哈尼、拉祜等民族的猴祖神话大体上属于这一类型。傈僳族神话《天地人的形成》说：天神木布帕用泥土捏

① 李霖灿：《么些象形文字字典》，1944 年石印本，第 66 页；陶云逵：《么些族之羊骨卜及灼骨卜》，载《人类学集刊》第 1 卷（1944 年）。参下注。





图 1-37　若干信奉猴祖的民族

自上而下依次为纳西族、傈僳族、哈尼族，采自乾隆年间始编的大型画册《皇清职贡图》。原书分别称之为“么些蛮”、“傈僳蛮”、“窝泥蛮”。

出一对猕猴，长大后成为地球上的人类［傈 1］。傈僳族古歌《木刮基》说：“猿猴他呀/是他创造了世界/是他创造了人间/是他创造了五谷/是他创造了生源。”傈僳族史诗《创世纪》多次提到老猿猴创造人类［傈 2］。当然，傈僳人同样讲述着具有图腾色彩的猴祖神话。例如在怒江地区的傈僳人中，猴是十余种氏族名称之一［傈 3］。怒江傈僳族说一个姑娘烫伤臀部，逃到森林里与猿猴成婚，生下红屁股的猿猴和人类［傈 4］。另一个神话则说远古人类的产生同一位神匠有关。这神匠制造了十二个和自己形貌完全相同的木偶，并隐藏在木偶之中。当他的妻子把他辨认出来以后，木偶便退避到山林中，和猿猴交配，产生了包括傈僳族在内的各种人群［傈 5］。不过在哈尼族和拉祜族的神话中，猴祖的身份比较隐晦。哈尼人说：人类原是住在地下的。天神到地上垦荒，用犁划通了人头顶上的地壳。人的胆子小，遂先变成猴子钻出来，和其他动物一起奔跑，后来才变成人现在的样子［哈 1］。其《英雄玛麦》故事又说：由白猴变成的小英雄玛麦，为向天神讨粮种而通过了婚姻考验，但被公主——稻谷仙姑杀死，故哈尼人在五六月间要祭祀这位为人

类牺牲的英雄［哈 2］。云南镇沅的拉祜族苦聪人说：人类是由洪水后剩下的两兄弟，通过和大母猴婚配繁衍的［拉 1］；澜沧县的拉祜人则说：创世的两兄妹学着猴子钻木取火，学着蜘蛛结网纺纱，并把火种保留下来煮饭和烧兽肉吃，生育了讲不同语言的子女，才形成拉祜、佤、哈尼、傣、彝、布朗、汉等民族的祖先［拉 2］。

种种迹象表明，猴祖神话的分布同语言学的系属是有关联的。在以上几个语支较确定的民族（图 1-37）中，猴祖神话比较丰富；其他藏缅语民族的猴祖神话则相对零散一些。后者包括：

（一）珞巴族的猴图腾、猴祖崇拜和猴神崇拜。猴是珞巴各部落三十余种图腾物之一［珞 1］。其猴祖崇拜见于《猴子变人》传说，略云起初有两种猴子，一种白毛长尾，一种红毛短尾。一天红毛短尾猴拔下自己的毛，放在岩石上用石头敲，迸出火来。它们用火烧熟食吃，遂不再长毛，渐变成人［珞 2］。其猴神崇拜表现为博嘎尔部落的一种习俗：不称猴子为"雪别"，而尊称其为"乌佑阿窝"，意为神鬼的孩子［珞 3］。

（二）白族的猴神崇拜。大理县洱海金梭岛上的本主相传原来是一只灵猴，这只灵猴喜欢未婚少女，常常偷香窃玉。有一次灵猴纠缠某家姑娘被人打死，死后即被奉为本主［白 1］。

（三）怒族的猴图腾神话。云南省碧江一区的老母僜、普乐、知子乐三乡怒族分属六个家族，相传分别是由蜜蜂、猴子、熊、老鼠、蛇、鸟变来的［怒 1］。

根据以下事实，从内容是否稳定、是否集中的角度看，汉、壮侗、苗瑶等民族的猴祖神话，可以看作藏缅民族猴祖神话的辐射。

——类似于藏族女性猴祖的传说又见于广西南丹县黄姓瑶族，说黄姓的祖妣是母猴，母猴生下的后裔力气都很大，为了纪念猴妈，大瑶寨的瑶族（不仅黄姓）至今禁忌打猴吃猴肉［瑶 1］。

——类似于拉祜族创世神话的传说又见于滇桂边境的瑶族。其洪水遗民传说说：兄妹结婚后生下肉块，肉块切碎变成猴，猴再变成人［瑶 2］。

——类似于哈尼族的创世神话又见于布依族（属壮侗语族）。其古歌说造物者翁杰将岩山踩炸在江海之中，变出游泳的猴崽，仰的为阴，伏的为阳，成了人类的祖先［布 1］。

——类似于彝族变人传说的故事又见于傣族。其小乘佛教经书说水中的生物

变成青蛙，青蛙变成猴子，猴子再变成人［傣1］。

——类似于白族灵猴的神话则又见于汉民族。此即从《易林·剥》辞开始的猿猴性淫、猿猴抢婚传说。汉民族的猴祖崇拜主要有三种表现形式：一是殷商时代的夒图腾［汉1］，这位猴形先祖，后来演变成了山神、乐神和“木石之怪”［汉2］；二是发端于《吕氏春秋》时代的白猿成精故事，在故事中它有善避箭、能变人等神奇本领［汉3］；三是猿猴抢婚传说，包含窃妇、执夫两个类别［汉4］。其中流传最广的，便是猿猴抢婚传说。



图1-38　苗族跳鼓

《皇清职贡图》载此图，有图记，云：“苗人衣尚青，以帕束首，女青布蒙髻，长裙细褶，多至二十余幅。岁首，男女相聚，击铜鼓，吹芦笙，唱歌为乐。”

在有些民族当中，猴祖神话已经失传，但对猴祖的崇信却通过各种仪式保留下来了。比如湘西苗族有“打猴儿鼓”的习俗，即在苗族传统的“跳鼓会”、“四月八”、“六月六”、“赶秋”等节日活动中，要扮成猴子击鼓，并应和鼓声舞蹈（图1-38）。① 类似的习俗也见于广西南丹县大瑶寨布努人。布努人认为击鼓者是母猴妈妈，手拉手舞蹈者是小猴子，这项活动有“击鼓祭祖”的涵义。② 这些习俗可以和［瑶1］互证，证明苗、瑶两族的猴神话是图腾性质的神话。③

三、 对汉藏语猴祖神话的两种分类

以上45例，作为文献普查的初步收获，大致反映了汉藏语猴祖神话的全貌。按其主题，可以归纳为猴祖创造人类、婚配育人、物种进化、灵猴等四类神话；按其情节，可以概括出A. 猴祖的来历、B. 猴祖的身份、C. 配偶的身份、D. 创

① 陈亭贸：《苗族猴儿鼓》，载《民俗研究》1999年3期。

② 《广西瑶族社会历史调查》，广西民族出版社1985年版第3册，第44页。

③ 参见吴晓东：《苗族图腾与神话》，社会科学文献出版社2002年版，第190页至198页。

造人类的过渡行为、E. 创造人类的关键行为、F. 创造人类的结果等六项要素。综合上述两方面，今提出关于汉藏语猴祖神话的第一种分类：

（一）猴祖创造人类神话（共 6 例）

1.1　猴为创世者

A. 由天神地母所生的；B. 一只猴子；C. 无需配偶；D. 爬上马桑树或吞下大石蛋；E. 上天或出海，打翻金盆或打碎腹中之蛋；F. 造成史前洪水或造成动植物和人类女祖先的产生。[羌 2] [纳 4]

1.2　猴为次创世者

A. 由天神捏成的；B. 一对猴子；C. 互为配偶；D. 交媾；E. 生殖；F. 繁衍了人类。[傈 1] [傈 2] [纳 5]

1.3　猴为文化英雄

A. 由白猴变成的；B. 英雄；C. 为与公主婚配；D. 通过婚姻考验；E. 从天神处取来稻种；F. 牺牲自己造福人类。[哈 2]

（二）婚配育人神话（共 15 例）

2.1　猴为女性始祖

△2.11　与男性始祖婚配

A. 不知来历的或洪水后幸存的；B. 母猴；C. 同天神或两兄弟；D. 婚媾；E. 生殖；F. 产生氏族。[僜 1] [藏 4] [汉 1] [瑶 1] [拉 1]

△2.12　与偶人婚配

A. 住在山林中的；B. 母猴；C. 同神匠所造的十二个偶人；D. 婚配；E. 生殖；F. 产生不同民族。[傈 5]

2.2　猴为男性始祖

△2.21　与女性始祖婚配

A. 不知来历的；B. 公猴冉必娃或猴形人斗安珠；C. 同天神之女木姐珠；D. 经过婚姻考验，烧去猴毛；E. 成婚；F. 繁衍了人类。[羌 3] [羌 4]

△2.22　与非女性始祖婚配

A. 由观音转世的或经观音点化的；B. 一只来到雪国的猕猴；C. 同山上的岩罗刹女或女妖、女鬼；D. 经或不经青香树撮合；E. 婚配生六子或七子；

F. 食五谷而成人类。[藏 1] [藏 2] [藏 3]

2.3　猴非始祖

△2.31　与始祖女神偷婚

A. 洪水过后幸存的；B. 公猴或长臂公猴；C. 同公主或仙女；D. 避开男性始祖；E. 偷婚生子；F. 烫去或烧去体毛，繁衍成人。[纳 1] [纳 2] [纳 3]

△2.32　与普通女子婚配

A. 不知来历的；B. 一只林中之猴；C. 同烫伤臀部的姑娘；D. 在林中；E. 结婚生子；F. 部分为红臀猴子，部分成人类。[傈 4]

（三）物种进化神话（共 12 例）

3.1　自然进化神话

△3.11　起源于地上物种的神话

A. 由雪族子孙——六种无血生物进化而来的；B. 第五种有血生物猴子；D. E. 逐步进化；F. 成为第六种有血生物人类。[彝 1] [彝 2] [彝 3]

△3.12　起源于水中物种的神话

A. 由水生动物（包括青蛙）进化而来的；B. 猴子或独眼人；D. E. 先转变为直眼人；F. 再变成横眼的人类。[彝 7] [彝 8] [傣 1]

△3.13　起源于地下物种的神话

A. 原来在地下的；B. 生物或岩石；D. 因天神划破地皮或因浸入海中踩炸；E. 先变成猴子；F. 再变为人。[布 1] [哈 1]

△3.14　起源于肉蛋的神话

A. 创世的两兄妹；B. 生下的肉块；C. 碎后变成猴子；D. 再变成人。[瑶 2]

3.2　学习进化神话

△3.21　有创世兄妹的神话

A. 创世的两兄妹；B. 生下的孩子；D. 向猴子学习用火与熟食；E. 讲不同语言；F. 进化为各个民族。[拉 2]

△3.22　无创世兄妹的神话

A. 不知来历的；B. 猴子或红毛短尾猴；D. E. 通过各种学习，包括用尾巴取火、熟食；F. 进化为人。[珞 2] [彝 6]

（四）灵猴神话（共12例）

4.1　猴图腾：猴是氏族的符号或人类的兄弟［羌1］［彝5］［珞1］［怒1］［纳6］［傈3］

4.2　猴怪神话：猴为水旱之怪或山石之怪［汉2］

4.3　猴神神话：创世、生人的神力转变为其他神力［珞3］［汉3］［彝4］

4.4　灵猴抢婚：［白1］［汉4］

上述45个神话，就其主体而言，可归入起源神话（myths of origin）。起源神话的本质在于确认空间和时间的起始，以便为人类降生提供有序的世界背景，因而依次包括天地形成神话、自然现象起源神话、氏族起源神话、人类起源神话等四项内容①。如果说氏族起源神话结合于图腾信仰，天地形成神话结合于自然崇拜，人类起源神话和自然现象神话分别是前两种神话的延伸，那么，这些内容也代表了某种历史过程：建立在氏族同某种自然物之间的神秘血缘联系之上的图腾信仰，属于血缘社会时代；信奉若干族群之共祖的人类起源神话，应属地缘社会的神话。再晚一些，才有文化起源神话。一般来说，文化起源神话是部落、宗族时代或曰文化英雄时代的产物。

神话内容的时代性，是由神话的功能和传播方式决定的。神话通过口头而传承，这一方面使其绝对年代无法考证，另一方面也使它总是体现了一定时代的集体精神。作为人类社会生活的投影，它于是表现为阶段性的发展。根据民族学资料，每个族体在一定历史阶段总是会确立一种中心信仰形式。中国南方民族普遍经历过的中心信仰形式，依其时代先后，主要有母系氏族社会早期的图腾女始祖崇拜、母系社会晚期的祖先崇拜、父系社会的氏族祖先崇拜、村社部落祖先崇拜、宗族祖先崇拜②。上述神话亦反映了这五个历史阶段的次第推进。

关于神话的年代判断有一个著名的假定："一个神话的分布范围越广，这个神话就越古老。"③ 在特定范围内，这一假定是可以成立的。经验表明，上文关

---

① Myths and Doctrines of Creation, The New Encyclopedia Britannica, 1980, Vol. 5, p. 239; Major Types of Myth, Vol. 7, p. 799.

② 《彝族原始宗教调查报告》，中国社会科学出版社1993年版，第8页。

③ 安娜·露丝：《北美洲印第安人的神话》，载《西方神话学论文选》，上海文艺出版社1994年版。

于神话时代层次的判别标准，同这一假定亦相吻合。有鉴于此，我们遂可换用一个具有历史意义的顺序，对上述神话加以解释。

（一）正如最早的神话是关于人类生活伙伴（动植物）的故事一样，汉藏语猴祖神话是从“猴图腾”型起步的。这一类型包藏了猴祖神话的原始动机：对有关自身来源的直接原因的解释（图 1-39）。除羌、彝、怒、珞巴、纳西、傈僳等六个民族以外，猴图腾还见于白、藏、壮、瑶、景颇、普米、布依、哈尼等汉藏语民族以及属于南亚语系孟高棉语族的克木人[①]，事实上是分布最广的类型。它以氏族为传播单元，所以有两条不同的成长路线：在具有亲缘关系的族群中，成长为祖先神神话；在具有敌对关系的族群中，成长为鬼怪神话。作为高祖，“夒”在殷商时代加上表示神异的头角成为“夔”或“夔龙”，在周代以后变成木石之怪和水旱之怪：这些变化，正好证实了它作为图腾物的原始身份。



图 1-39　布达拉宫壁画猕猴变人图

在西藏的布达拉宫、罗布林卡和各地庙宇的壁画中常见此类猕猴形象。它表现猕猴与岩罗刹女结合而繁衍藏民族的故事。

（二）同样以图腾信仰为核心的神话有 2.11“猴为女性始祖”、3.11“起源于地上物种”两个类型。它们共有八个例证。一般来说，图腾信仰是关于母系氏族的社会关系的信仰，不免包含排斥男性作用的生殖观念[②]。因此，2.11 的两个特征——按母系传承，讨论氏族起源问题——便可看作图腾神话的典型特征。3.11 的实质则是图腾分类。类似的分类又见于彝文典籍《人类历史》和苗族古歌《枫木歌》。前者说彝族第三十代祖先武老撮有十一子：妖（居岩穴）、绿（居

① 何星亮：《中国图腾文化》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 46 页至 47 页、94 页至 95 页、328 页至 329 页。

② 王小盾：《原始信仰和中国古神》，上海古籍出版社 1991 年版，第 61 页。

树枝叶）、鸣（与飞鸟同居）、虎（居老林）、猴（居玄岩顶）、熊（与野兽同居）、蛇（居土穴）、蛙（居水池）、蚱（居禾稼）、鸡（与家禽同居）、犬（与家畜同居）。后者说人类起源于枫木：枫木孕育了蝴蝶妈妈，蝴蝶妈妈从蛋中孵出了姜央、雷公、老虎、水龙等兄弟。通过这两则神话的结构，我们可以看到另一种思想史的积累。例如枫木（植物）→蝴蝶（昆虫）→老虎（动物）等等的顺序，乃对应于采集→种植→渔猎这种时代顺序，其实质，是由时代变化造成的崇拜对象的转移。由此可以推知：既然维系氏族和区分群体是图腾制度的两项主要功能，那么，3.11 的进化观念便来自两种次序的结合：一是关于信仰对象的次序，二是关于图腾分类的次序。

（三）接下来，我们看到了猴祖神话向三个方向的辐射：猴作为女性始祖的身份消失，出现了 2.21、2.22 等公猴婚配而生人的神话；对氏族起源的关注转变为对人类起源的关注，出现了 1.1、1.2 等猴祖创造人类的神话；作为氏族主神的猴子融入多神崇拜，出现了夔为山神和乐神（汉族）、白猿为战神（纳西族《黑白战争》）一类猴神神话(图 1-40)。这些转变的基础，可以概括为血缘社会组织（氏族）向地缘社会组织（部落、村社和宗族）的转变。在上述神话中，我们即可以从新旧思想内容的转换中，看到氏族时代（或采集时代）向部落时代（或渔猎时代）的演进：2.21 神话中的“公猴”和“猴形人”，分别意味着图腾意识的减弱和祖先崇拜因素的增长；4.1 至 4.2，夔的地位的逐步下降，对应于华夏民族的形成过程——个别族团的主神转变为族团联合体的分支神；2.22 既保留了“青香树”这种植物崇拜的遗迹，又以“六子”“七子”形式反映了人群共同体的融合与分化；这一神话所强调的藏南泽当贡保山的猴子洞，则可以理解为图腾时代圣域（仪式场所）观念的遗存。



图 1-40　西藏扎囊县桑耶寺壁画中的神猴形象

毫无疑问，神话中的事物关系反映了现实的社会关系。值得一提的是：在这一阶段，

社会关系的变化还表现为几类神话母题的融合——在猴祖神话中，加入了卵生神话（1.1）、天树神话（1.1，2.22）、洪水神话（1.1，2.11）、泥土造人（1.2）、难题求婚(2.21)等神话的因素。卵生神话见于汉、畲、苗、黎、白、藏、侗、哈尼、纳西、高山等众多民族，流传于环太平洋海岸，以产生于图腾时代的生殖观念为基础①；天树神话中的“马桑”对应于汉民族神话中的太阳树——“扶桑”、“空桑”、“穷桑”、“帝女之桑”，来源于太阳崇拜；洪水神话遍布汉藏语各民族，其中往往有兄妹婚、母子婚的情节，集中反映了血缘婚制向族外婚制过渡时期的种种特点；难题求婚又见于1.3［哈2］和2.31［纳2］，是流传在世界各地的故事类型，其背景是父系制初期的“赘婿”婚制②；至于泥土造人之神，则汉族有女娲，壮族有女神米六甲，彝族有阿热和阿咪，独龙族有嘎美和嘎荷，其传说体现了生育崇拜和制陶术崇拜的结合：总之，它们都是人类早期的神话母题。它们的融合，意味着拥有不同图腾和始祖神的人群建立了新的共同体。3.14既然是由洪水神话（A）、卵生神话（B）、猴祖神话（C）结合而成的，那么，它便不再是血缘社会的氏族神话，而是地缘社会的族群神话。

（四）其余猴祖神话的时代特点也可以通过比较而揭露出来。同猴为始祖的神话相区别，2.31是典型的文化英雄时代的神话。它以公猴同女主人公的不合法婚媾，暗示了图腾神向男性祖先神的让位。4.4的思想实质也是与此相同的——从灵猴抢婚在猴祖神话整体中的位置看，它实际上是图腾信仰的告朔饩羊。而1.3、2.32、3.12、3.13、3.2、4.4等神话分支，则表现了对于文化事物的探寻，在很大程度上属于文化起源神话。例如1.3属谷种起源神话，蕴有人类英雄同天神相抗争的内涵。这一点正好可以和前文谈到的2.31型纳西族神话彼此比证：纳西族《创世纪》中男英雄利恩从天上偷来蔓菁籽的故事，其情节和思想内容皆同1.3一致③。又如

---

① 例如：古有简狄吞卵生商的故事；《山海经》中的“羽民”，郭璞注为“卵生”；据《蛮书》记载，畲族始祖盘瓠“初为小特（肉蛋）”；贵州《生苗起源歌》说洪水之后始祖兄妹由“白蛋”生出；古歌《侗族从哪里来》说侗族的男女始祖是由龟婆孵出来的；哈尼人认为其祖先出自鹌鹑蛋；在纳西族的《创世纪》中，有白蛋变天神、地神、开天九兄弟、辟地七姐妹的诗句。关于其在环太平洋的流传，见王孝廉：《神话与小说》，台湾时报文化出版公司1986年版，第145页。

② 参见萧兵：《中国文化的精英》，上海文艺出版社1989年版，第474页。

③ 故事说：利恩在公主衬红的帮助下，克服天神子劳阿普的阻碍，把蔓菁籽塞入指甲缝带到人间。独龙族《彭根朋上天娶媳妇》的情节也与此相同。

3.21、3.22 在相当程度上属于火起源神话，其主题所表现的正是对火和熟食的崇重。在考察其细节“红毛短尾猴”时，我们同样可以比证前文 2.32 中的“红臀姑娘”和“红臀猴子”。显而易见，烫伤而致的“红臀”，正如用于击石取火的“红毛”一样，可以理解为对火的暗示。至于 2.12 型猴与偶人婚配的神话，则明显是图腾信仰同文化英雄观念相结合的产物：十二偶人反映了原始的氏族分类，神匠代表了部族时代的文化英雄（图 1-41）。



图 1-41　西藏拉萨市哲蚌寺壁画中的神猴形象

在猴祖神话的所有例证中，涵义比较复杂的是 3.12 和 3.13 这两支物种进化神话。3.12 既有人类起源于水生动物和青蛙的细节，也有独眼、直眼、横眼次第进化的细节；3.13 既有卵生神话的影子（“划破地皮”和“踩炸岩石”），也有阴阳化合的观念。尽管水生、卵生细节反映了一种朴素的思想意识，但神话的重心却明显是落在比较晚近的那些因素之上的。判断它们晚近的理由是：独眼、直眼、横眼的次序曾经用另外的方式表述。例如在彝族史诗《阿细的先基》的几个传本中，一说人分五代，即“蚂蚁层”、“蟋蟀层”、“独眼人”、“西尾家”和洪水遗民的子孙；一说人分三代，即“瞎子”、“斜眼人”和“横眼人”；一说人分四代，即“蚂蚁瞎子朝”、“蚂蚱直眼睛朝”、“蟋蟀横眼睛朝”和“筷子横眼睛朝”。①由此可知，独眼、直眼、横眼的次序，乃是昆虫崇拜时期图腾分类的遗迹。在猴祖神话中，它们得到了系统整理，被整理成关于文化进化和智慧发展的次序②。就此而言，3.12 中的［傣 1］应属图腾分类神话，而［彝 7］［彝 8］则是文化英雄时代的神话。至于阴阳化合观念，则在 2.31［纳 2］“黑白交界”一语中得到

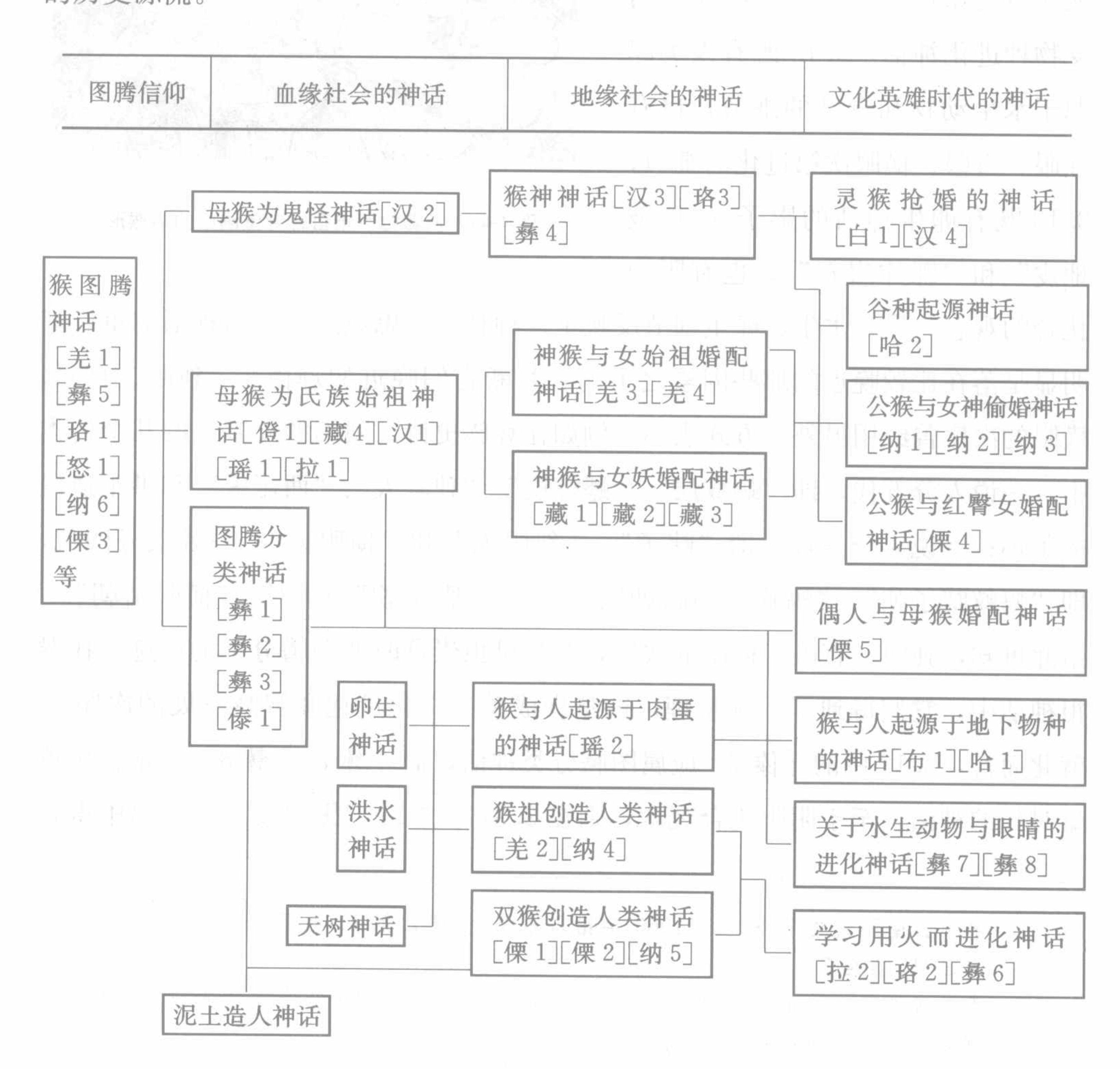
① 载《云南民族文学资料》，1963 年铅印本第 18 集，第 11 页至 28 页、223 页至 232 页、315 页至 340 页。

② 参见傅光宇、张福三：《创世神话中“眼睛的象征”与“史前各文化阶段”》，载《民族文学研究》1985 年第 1 期。

过表现。此语见于上文羌族巫师的猴帽传说，亦见于纳西族的三大神话史诗——在《创世纪》中，是为求配偶而升往天界的从忍利恩婚后回到大地的地点；在《黑白战争》中，是充满光明的东族与一片昏暗的术族的边境线；在《鲁般鲁饶》中，是开美久命金埋藏财物的处所。若比照《创世纪》关于"九重白云"和"七层黑土"的描写，那么可以知道，这是一个表述天地交泰、阴阳分际观念的哲学术语。同样的内涵在3.13中改用山和海、仰和伏这种二元化合的意象来表达了，但它们的思想方式及其水平显然是相近的。

据此，我们可以从历史形态角度，给出汉藏语猴祖神话的第二个分类体系。

这一图表的主要意义，在于它显示了不同神话母题的嬗替关系及其思想因素的历史源流。



四、 从语言学角度看汉藏语猴祖神话的谱系

中国有许多神话主题是为大多数民族所共有的，例如盘古开辟宇宙、女娲补天治水、英雄射落十日、龙神掌管云雨、兄妹度过洪水生育人类。同它们相比，猴祖神话只是一个很小的主题。但它是一个特殊的主题。它波及了十八个民族，在大部分民族中都保留了图腾信仰的底层痕迹。这意味着，它的传播和发展基本上是在血缘上相互关联的特定人群中进行的。从上一图表中可以概括出一份名单，它便在一定程度上说明了这一事实①：

汉语：(A) BCD；

藏缅语：羌 ACCC，普米（A），僜 B，珞巴 ACD，藏（A）BCCC，景颇（A），怒 A，纳西 ACCDDD，彝 ABBBCDDD，哈尼（A）DD，傈僳 ACCDD，拉祜 BD，白（A）D；

苗瑶语：瑶（A）BC；

壮侗语：壮（A），布依（A）D，傣 B。

这份名单表明，猴祖神话的系属同语言的系属有明确的对应性，缅彝民族是猴祖神话的发祥地之一。这种对应是由语言和神话的关系决定的：语言是神话的载体，猴神话的产生和传播有赖于相关词语的产生和传播；民族是一种被认为具有共同起源联系的人们共同体，语言和神话是反映这种联系的两个紧密结合的符号要素。这种情况是容易理解的：既然神话最重要的功能是代表一个民族的记忆，作为关于婚姻、世系、种族来源的记录而成为民族自我意识的依据，那么，它的传承方式及流播路线便必然会在许多方面同语言相似；既然猴祖神话谱系的本质是各相关民族的猴观念的关系，那么，它首先会在语言符号上得到反映。

---

① A、B、C、D分别代表上表中的神话四阶段，每一字母代表一个神话，括号中的 A 代表《中国图腾文化》提到的猴图腾。

为此，本书拟根据语言学资料，把汉藏语的“猴”划分为以下类型①：

（一）以 mlɔk(s) 为共同母语的类型：

藏缅语：mjɔk（来自 * mlɔk，缅文）、mjauʔ44（仰光缅语）、mjuʔ21（景颇族载佤语）、mjauk31（景颇族浪速语）、ʔmiu55（碧江怒语）、a55mju31（哈雅、绿春哈尼语）、mjo31（哈尼木达话）、a55mjo31（格朗和哈尼语）、a55mv31（碧卡、豪白、墨江哈尼语）、a55mo21（南涧彝语）、A55nu21（墨江彝语）、a33n̥u55（喜德彝语）、n̥u35（义诺彝语）、n̥uʔ55（阿昌语）、xo31mɔ44（基诺语）、ha33ma33，mi42（傈僳语）、mɔ5（苦聪语）、mɔ21（拉祜语）、摩（西夏语）；

壮侗语：ma41au2（来自 * mulu，武潘壮语）、mu6lau2（来自 * mulu，仫佬语）、nok7（来自 * mlok，黎语）、nak42（海南省临高等地汉族所说的“村话”）。

这一类型的显著特点是语料丰富。此外值得注意的还有两个语音现象：一、彝语支内部各语言，除纳西语外，元音都分松紧，且大致保持松对松、紧对紧的关系——例如彝、哈尼、傈僳、拉祜、怒等民族的猴子一词都是紧元音。二、彝语支的紧元音和缅语的促声韵是相对应的；彝语鼻音分清化和不清化两类，其不清化音亦对应于缅语、阿昌语的不清化音；载瓦、勒期、浪速、波拉等语言的促声调彼此作整齐对应，在缅、阿昌语中则对应于高平调——这些规律性的现象在猴子一词上亦有反映②。由此可以推断：以上各词的关系是同源词的关系；如果说“猴”在原始彝语支中可构拟为 myok③，那么，参考有关汉语言的资料，mlɔk（s）便应当是以上各词的共同母语。

在汉语中，上述同源关系见于“猱”、“夒”等同音字。“猱”字从“矛”得声，中古泥母豪韵（nau），上古音为 * mlu。这一构拟有坚实的旁证：猴在现代

---

① 资料来源：《藏缅语语音和词汇》，中国社会科学出版社 1991 年版；《藏缅语族语言词汇》，中央民族学院出版社 1992 年版；《壮侗语族语言简志》，民族出版社 1984 年版；《苗瑶方言词汇集》，中央民族学院出版社 1987 年版；中国少数民族语言简志丛书。

② 《汉藏语概论》，第 503 页；戴庆厦：《藏缅语族语言研究》，云南民族出版社 1990 年版，第 13 页、119 页、146 页、354 页。

③ D. 布莱德雷：《彝语支源流》，四川民族出版社 1992 年中译本，第 324 页。

广州话中称“马骝”，宋赵彦卫《云麓漫钞》有云“北人谚语曰胡孙为马流”——“马骝”和“马流”，实际上是古音 mlu 的遗留①。

对于猴祖神话来说，mlɔk 无疑是最重要的符号：汉文献中所见的猴图腾，正是以“夒”或 mlu 的名义出现的。此字在甲骨文中写为猴形，既代表殷人的某位“高祖”，也代表猕猴和神祇②。《说文解字》将它解释为“母（猕）猴”和“贪兽”。两个义项，乃反映了两种相对立的图腾观念。它意味着：“夒”、“猱”二词是作为原始信仰的专门词语而出现于华夏语言中的。

（二）以 mloŋ 为共同母语的类型：

藏缅语：a31muŋ35（格曼僜语）、ta31min53（达让僜语）；

壮侗语侗水语支：mon6（水语）、mun6（侗语）、mu：n6（毛难语）、mu：n6（黔南平塘县的佯黄布依语）。

这是和 mlu 读音相近的一个符号类型。关于本组词的同源关系，《汉藏语概论》在 831 页和 884 页曾作过确认。罗美珍则列举傣 iʔ7vɔk8、侗 mun6、黎 nok7、缅文mjɔk、载佤 mjuk21、哈尼 mju31、彝 a55mo21、基诺 xo31mɔ44 等例证，判断猴是侗泰语和藏缅语相对应的关系词③。而根据倪大白所提供的资料④，这种对应甚至可以推至南岛语系——在印度尼西亚语中，猴为 moŋat。总之，无论从哪一角度看，mlɔk和 mloŋ 都具有悠久的历史关联。

耐人寻味的是：古代汉语中也有上述词语的同源词。这就是“蒙”（＊moŋ，来自＊mloŋ）、“颂”（＊sglǒŋ）、“狨”（＊ȵoŋ）、“獽”（＊ȵaŋ）、“獓”（＊ȵan）、“猿”（＊Grǒn）、“猩猩”（＊slěŋslěŋ）等词。“蒙”、“颂”、“猩猩”早见于《尔雅》，被解释为体形稍小的猴子；“猿”见于《山海经》，是体形较大的猴子；“獽”、“狨”、“獓”则较晚出，见于《广韵》和《集韵》，既指猴，也指西南少数民族。根据文献的年代，mloŋ 应是这组同源词的祖型。

上文所引罗美珍的意见，其实际涵义是：在以缅彝语为主的 mlɔk 系统和以

---

① 参见潘悟云：《对华澳语系假说的若干支持材料》，载 Ancestry of Chinese，California University，Berkeley 1995. 本小节的汉字古音构拟皆据郑张尚芳—潘悟云系统。

② 李孝定：《甲骨文字集释》，第 1903 页至 1917 页。

③ 罗美珍：《三论台语的系属问题》，载《民族语文》1994 年第 6 期。

④ 倪大白：《侗台语概论》，中央民族学院出版社 1990 年版，第 265 页。

侗水语为主的 mloŋ 系统之间，同样存在历史的对应关系。《广韵》以“猱”、“夒”、“獶”（＊mloŋ）为同音字，即暗示 mlɔk 和 mloŋ 有共同的来源。但在汉语文献中，这两种读音却分明代表了两个相连接的历史形态：作为高祖和神祇的 mlu 时代（殷代）和作为“秏鬼”和“木石之怪”的 mloŋ 时代（周秦时代）。在后一时代，这个具有外来血缘的猴神改以“罔两”（＊mǎŋrǎŋ）、“方良”（＊pǎŋrǎŋ）的名义出现在驱傩仪式之中了①。所以从文化史的角度看，mlɔk 和 mloŋ 属于有所区别的两个类型。

（三）以 sliŋ 为共同母语的类型：

壮侗语：liŋ2（壮语）、liŋ2（布依语）、liŋ2（傣语）、liŋ2（广西金秀茶山瑶拉伽语，属侗水语支）；

苗瑶语：læin32（宗地语，属苗语川黔滇方言）、len33（枫香语，在贵州黄平县）、len55（青岩语，属苗语贵阳方言）、lie55（石门语，属苗语滇东北方言）、lei33（养蒿语，属苗语黔东方言）、biŋ（勉语勉方言）、bi：ŋ（勉语金门方言）。

本组词的同源关系十分明显，但它在汉语中的对应词不甚确定。综合各种因素考虑，似应为“信”（＊slŋ）和“申”（＊hljǐn，来自＊hljǐŋ）。《山海经》说形似禺的动物有猩猩、夒和夸父，夸父为信所生。这个和猴神具有某种血缘关系的“信”，应隐藏了猴符号的一个渊源。关于这一点有两个旁证：“信”的同音字“狺”，代表犬类动物的鸣声；“信”的通假字“申”，代表十二兽中的猴。考虑到“其名自叫”是动物命名的常用方法，而汉文猴名多用犬旁，反映了古人以猴属犬类的观念，可以推断“信”曾用为猴的名称。另外，汉语十二支名同各少数民族的十二兽名基本上没有语音对应关系，唯独“申”字例外。这又意味着，在申与猴的组合过程中，“信”是重要的媒介。

（四）以 ɻuak 为共同母语的类型：

藏缅语：prA53（错那门巴语）、zala（墨脱门巴语）、ʁuasa（羌语）；

---

① 《史记》记孔子言论说夔和罔两均为木石之怪；张衡《东京赋》描写了“残夔魖与罔象”的驱傩场景，薛综注“罔象”为“木石之怪”；《周礼》说方相氏驱鬼时有殴方良的节目，郑玄注“方良”为“罔两”。据诸家考证，这些精怪都是以猴子为原型的。

苗瑶语：ta1tqɔ1（湘西苗语）、ta53（泸溪苗语）[①]、la1（川黔滇苗语）；

壮侗语：ta55（平坝仡佬语）。

本组词在汉语中对应于“狙”（＊tshă，来自＊skhlă）、“猳”（＊kra）、“玃”（＊kwăk）、“㹱”（＊ŋa）、“夸父”（＊khrabă）等词。狙曾见于“朝三暮四”的故事，以“似猨而狗头，喜与雌猿交”著称；玃的特点是“似猕猴而大，色苍黑，能攫持人”，像狙一样“善顾盼”；猳和玃同类，古有“南交猴，有子曰溪，北通玃猳，所育为伧”的传说；[②] 夸父则是《山海经·西山经》中“如禺而文臂，豹虎而善投”的神兽。显而易见，这组词描写了某一类具有神话色彩的猿猴，它们联系于灵猴性淫的主题，以及一种同猴神话相关的民族关系的历史。

据《玉篇》和《集韵》的解释，“伧”是江东人对楚人和北方人的蔑称。如上所说，“溪”、“伧”、“夸父”都是信奉猴祖的民族。南北朝前后，溪人分布在湘赣两广一带的山区，人称“溪子蛮夷”。其中有一部分融入广西的黄姓瑶族和壮族[③]，［瑶1］应当就是他们的图腾遗存。伧则是以猴为图腾的夔部落的后代。商代中叶武丁伐夔，使夔之一部留居豫东，另一部南迁而至川鄂交界地带[④]。这和“伧”的内涵——楚人和中原人正好吻合。把溪和伧分别归为猴的后裔和玃猳的后裔，意味着“猴”是拥有南方分支的中原猴部落、“玃”“猳”则是迁来中国的北方猴部落。

（五）以 mlengos 为共同母语的类型：

如果我们就其主体，把以上几种类型设定为藏缅语类型、壮侗语类型、苗瑶语类型和北方氐羌人类型，那么，我们便会留意到这样一个情况：先秦时候的中原人到底是怎样称呼猴子的呢？令人惊奇的是，几乎没有资料为我们提供明确的

---

① 张济民《泸溪县达勒寨苗语中的异源词》说：湘西泸溪县在苗语东部方言区内。当地仡佬人以苗语为交际工具，在掌握苗语后逐步放弃了自己的母语；但他们把一些仡佬语词及构词成分带进了苗语，猴子一词即是仡佬语词。见《民族语文论文集》，中央民族学院出版社 1993 年版。

② 《庄子》“狙公赋芧”司马彪注，《尔雅》“玃父善顾”郭璞注，段成式《酉阳杂俎·境异》。

③ 参见何光岳《南蛮源流史》，第 214 页至 225 页、《东夷源流史》，第 47 页、《楚源流史》，第 213 页至 219 页，江西教育出版社、湖南人民出版社 1988 年版、1990 年版。

④ 同上注。

回答。在汉代以前，“猴”字是从不单独行用的。《诗经》中出现过“猱”，《左传》中出现过“玃”，《国语》中出现过“夔”，《庄子》中出现过“狙”，《楚辞》中出现过“猨”和“狖”，《山海经》中出现过“狌狌”和“白猿”，但它们只有个别用例。既然猴是一种重要的动物，是中原人的生活伴侣，那么，为什么在先秦汉语文献中它未有稳定的通行名称呢？这是一个耐人寻味的问题。

解答这个问题，大概要提到“禺”、“為”、“猴”三字的联系与区别。此三字的上古音分别是＊ŋos（禺，来自＊ŋǒs）、＊Gǒl（為）、＊go（猴），可以看作以下各词的同源词：

藏缅语：ŋɔ13（大方彝语）、ȵo35（贵琼语，四川甘孜部分藏人使用）、a31gɔi53（独龙语）、woi33（景颇语）、ŋo21so55 或 ŋo42sua55（碧江白语）、ŋi31sa31（怒语）

苗瑶语：hjeu6kɔ3 或 nɔ3ku1thi5（畲语）

“為”、“禺”二字起源很早，分别见于甲骨文和金文。它们作为“母猴”的解释则见于《说文解字》。甲骨文“為”字如手牵象之形，用为神祇之名，未必指称猴子。金文“禺”字强调了猴类动物的巨首，但在实际用例中多指人的影像或类似人的动物——所以在《山海经》中常用作神名，例如东海神禺号、北海神禺京；所以从中又引申出“偶”、“寓”二字，以表示以此像彼或寄彼于此的涵义①。总之，它们所描写的与其说是作为动物的猴子，不如说是猴类动物的某种奇异功能。《说文解字》通过二字的分部表明了这样一种理解：作为同猴有关的词语，它们取义于因巨爪、巨首而表现的神性。至于段玉裁所说“公為”与“公叔禺人”名字相应一事，因此应当理解为：在春秋时代的鲁地，“為”和“禺”是涵义相近的名词。

先秦时代的中原人，应是把猴称作“母猴”的。《说文解字》用“母猴”释“夒”、“玃”、“禺”等字，《韩非子》和《吕氏春秋》中关于“以棘刺之端为母猴”、“狗似玃，玃似母猴，母猴似人”的陈述，都反映“母猴”在当时是猴的通

---

① 参见《鬼字原始意义之试探》，载《沈兼士学术论文集》，中华书局1986年版。

行名称。"母猴"即"沐猴"(见《史记》)、"猕猴"(见《战国策》和《楚辞》)和后来人所说的"马猴",是一种带词头的合成词。历史比较语言学的资料表明,它本质上是一种语言史的阶段现象,存在于从双音节单纯词向单音节词的演变过程之中。其词头"母"、"沐"、"马"、"猕"等等或许有"大"的涵义①,但从语音角度看,它们基本上属于无实义的弱化音节,是汉藏语、南亚语、南岛语所共有的原始形式的遗留②。这种规律性的现象无疑指向了一个古远的事实:古代华夏人同藏缅人、壮侗人一样,原是把猴子称作 mlego(猕 * mlel)或 mloko(母 * moʔ,来自 * mlok)的。后来,ml 或词头脱落了,才出现了单音节的"禺"、"為"、"猴"等名称。词头脱落的原因大概有二:一是语音的——多音节词的前一音节因元音失落变为复辅音,复辅音简化再变为声调系统。从"母猴"变为"猴"、从"胡梨"变为"梨",即属此例。二是语义的——代表动植物的词头因语义的变化而失落了③。这就是mlɔk简化为"禺""為"的缘由。后一种情况意味着,"禺"、"為"这种同猴类动物有关的单辅音词,是为表示某种非动物性能(例如神性)的需要而产生的;它们的存在,乃相对于作为普通动物的 mlu、mloŋ 或"母猴"的存在。这和上文[珞 3]把猴子看作"神鬼的孩子",不用其通名而用其尊名的习俗如出一辙。

上文在"以 mlɔk(s)为共同母语的类型"中,提到过猴的黎语名称 nok7 和村话名称 nak42,认为它们来自 * mlok。在以上论述中,又进一步认定:它们是通过词头简化而形成的。这种看法,得到了大量新的语言学成果的支持。例如有一个现象是:在原始缅彝共同语中,猴子一词是由复辅音 * mɻ 和-k,-s 等辅音韵尾构成的,其后置辅音在木达话、缅语、基诺语、载瓦语中变为腭化音,在另一些语言中通过腭化音脱落而发展为双唇音 m 或舌面前音 ȵ;其辅音韵尾则变为

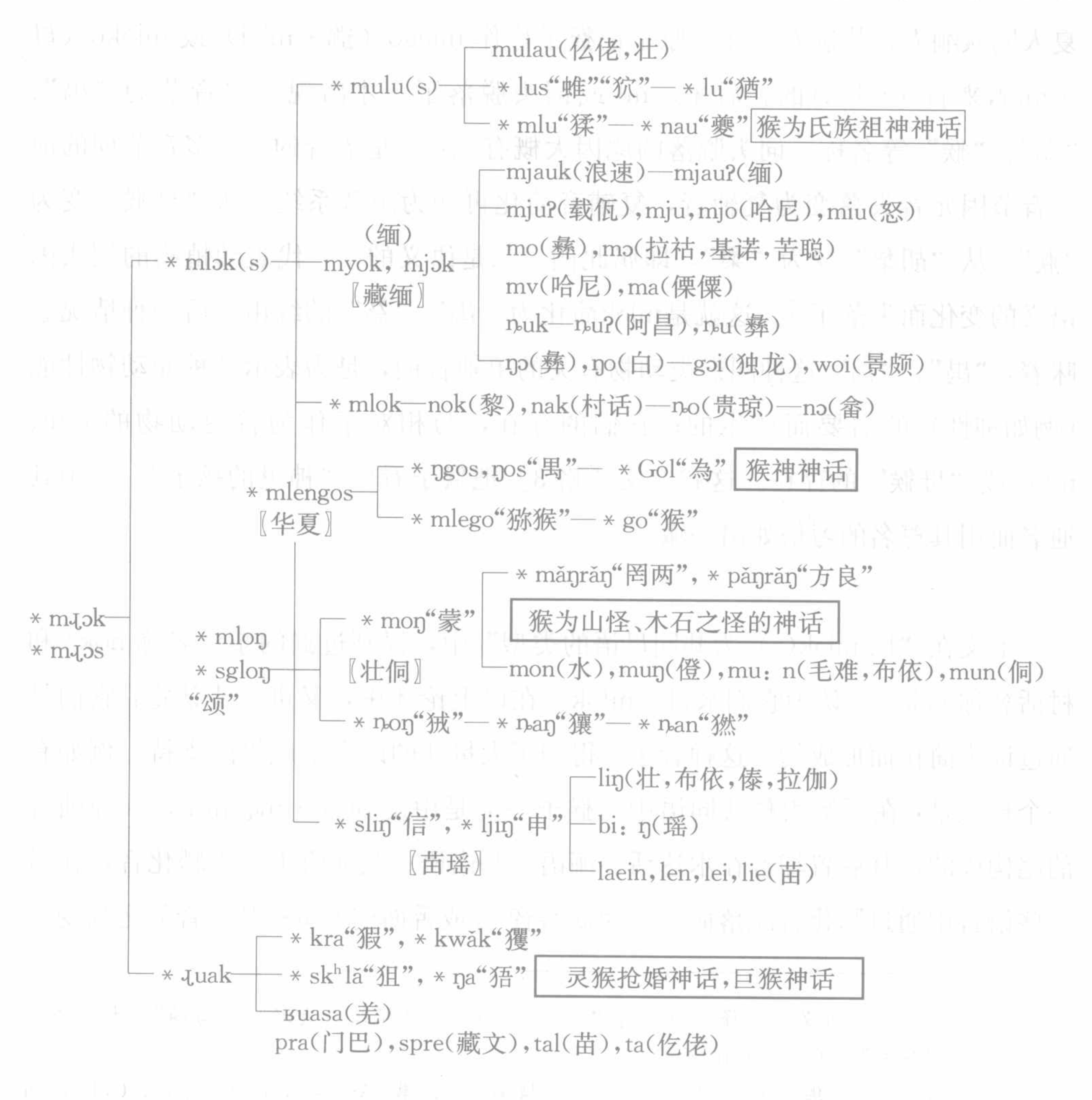
---

① 郝懿行《尔雅义疏》释"马帚":"马之言大也。"又蛆蝶之大者称"马蚰"、大叶之荭称"马蓼",见《广雅疏证》。

② 潘悟云:《对华澳语系假说的若干支持材料》,载 Ancestry of Chinese, California University, Berkeley 1995.

③ 汉语中带词头的合成词均为动植物名称,如马蜩、马蚿、马蚰、马蚁、马荔、马陆、马蓝、马蓼、马薤、胡蝶、胡蠓、胡梨、胡绳、寒蜩、寒螿、寒鸦、姑获、姑榆、居暨、蛣蛞。

紧喉成分①。这就为说明汉藏语猴名称五种类型的彼此联系提供了理论依据。也就是说，如果把"禺"、"為"、"猴"看作上述藏缅语类型、壮侗语类型的词头简化形式或华夏化形式，如果把"蜼"（＊lu(l)s)、"狖"（＊lus)、"犹"（＊lu)等猴的别名看作 mlu 的简化或分化（这种分化的痕迹十分明显），那么，依据汉藏语民族猴观念、猴神话相互联系、相互渗透的事实，我们可以为汉藏语猴祖神话归纳出第三个分类体系：



① 徐世璇：《缅彝语几种音类的演变》，载《民族语文》1991 年第 3 期；李永燧：《缅彝语言声调比较研究》，载《民族语文》1992 年第 6 期。

这个分类体系，大体上反映了中国猴祖神话的不同历史形态与不同民族文化的对应。

五、 结论

如果我们以“图腾信仰”一词指称那些为氏族成员共有的、认为同某种动植物具有神秘的血缘关系的认识，那么可以说，猴祖神话是在图腾信仰的基础上发展起来的一类神话母题。它广泛分布于汉藏语系十八个民族之中，而在中国境内其他语系的民族中仅偶一见之。这就证明，它本质上是一种氏族神话，是凭借人群的血缘关系得以传承的。尽管所有民族都经历了自猿至人的进化，但只有部分民族信奉猿猴变人的故事。这又表明了猴祖传说同科学的进化论的区别：它是神话或信仰，而不是知识（图 1-42）。



图 1-42　西藏阿里地区札达县托林寺所藏木雕猴像

由于猴祖神话的以上性质，本书得以从主题、历史形态、相关语言符号等三个角度，对它在汉藏语中的表现作出分类描写，并取得三种描写在结构上的对应和统一。由此可见，尽管猴祖神话不是知识，但它有某种真实性：以它所包含的事物关系反映了特定时代的社会现实关系，从而使神话的发展过程表现为主题的转换过程和内部事物关系的变化过程——主人公按时代精神的需要而变形，故事情节不断融合其他神话母题而臻于丰满。我们于是看到，一方面，神话基本形态的区分反映了它所对应的中心信仰形式的区分（就每一母题的神话而言，经历了多少中心信仰形式或曰阶段性变化，它就有多少种基本形态）；另一方面，由于各种神话母题的相互渗透，所有形态都会包含一些分支形式。这种情况反过来又说明：神话发展的过程，可以理解为在外力影响下形成谱系结构的过程；种系发生树的描写方法，可以成为神话研究的基本方法。

在对猴祖神话作形态描写的时候，本书注意到两个容易被忽视的历史节点：血缘社会中图腾神话向祖先神话的转变，地缘社会中祖先创世神话向文化英雄神

话的转变。前一节点实际上是神话发生的节点——作为氏族标志或图腾符号的猴祖，在这里变成作为神话主人公的猴祖；后一节点则是神话转型的节点——以血缘关系为崇拜对象的神话，转变为以文化继承关系为崇拜对象的神话。如果从性和生殖的角度观察，那么，这两个节点也分别表现为性的获得和性的消失：猴在前一节点上成为有性别的祖先，性别从后一节点起逐渐抽象为代表耦合和转化的阴阳二元。这些变化说明，神话既是作为民族的记忆和知识而存在的，也是作为“讲出来”的仪式活动而存在的。审美需要或性好奇并不构成它的动机，相反，它总是表现为关于婚姻、世系、种族来源及其文化创造的记录，因而表现为民族自我意识的依据；它总是表现为对生、死、转化等状态的解释（许多神话讲述了猴的死亡与再生），因而表明了附丽于仪式节目（如图腾牺牲仪式）的特性。我们由此知道，服务于民族的自我认识及相关仪式，是神话最重要的两种功能。从这种功能观出发，我们可以判定“生殖崇拜”作为种族生命崇拜的本质，也判定神话随社会组织的变化而传播与发展的规律。本文所给出的第二个分类体系，正是这一意义上的汉藏语猴祖神话的谱系。

但我们讨论汉藏语猴祖神话的目的，并不止于上述谱系。一旦加入了历史语言学的资料与方法，那么，通过第三个分类体系来认识神话历史形态与其民族文化背景的对应，便成了题中应有之义。本书注意到：大部分汉藏语民族的猴名称有共同来源；以“猱”、“夒”等语词及其训诂学资料为中介，猴为氏族祖神的神话可与大部分藏缅语民族对应；以“蒙”、“獴”、“罔两”等语词及其训诂学资料为中介，猴为山怪、木石之怪的神话可与若干壮侗语民族对应；华夏民族的猴名称与猴神话表现为上述两大语族的过渡；以 mlɔk(s) 为原始母语的一支有最广泛的流传，而苗瑶语民族的猴名称则较缺乏文化个性。这样一来，从第三份分类表中便可读到以下事实：汉藏语各民族的猴祖神话有同源的关系。一般来说，它的源头埋藏在藏缅语民族的文化之中。尽管猴祖神话在每一民族中都只构成局部信仰，来自藏缅人的猴祖神话和来自壮侗人的猴祖神话都曾影响汉民族，但不同民族的猴祖神话有不同的遭遇；作为主流民族的华夏人，似乎较多地认同了藏缅人中的猴神话而排斥了壮侗人中的猴族群。如果把这种情况看作藏缅语的和壮侗语的猴祖神话的华夏化，那么，“禺”、“為”、“猕猴”等词语便是周边文化在华夏的反映。换言之，《山海经》中的“其状如禺”以及“禺京”、“禺彊”、“禺虢”、

“禺水”、“禺谷”、“禺中之国”等等，乃是周边民族猴祖神话在华夏的遗存。这些民族对猴祖的崇奉造成了猴在华夏文化中的神化；神化的主要方式是强调其交通人兽的功能（“人面兽身”）和预兆、警示的功能（“见则天下大水”）；而这种神化又造就了一批新的神话母题。从这一角度看，猴祖神话的谱系可以看作对母题、观念与评价的综合分类。其结构完成的过程，既对应于它所依据的社会现实的变化，也对应于它所依据的民族关系的变化。（图 1-43）

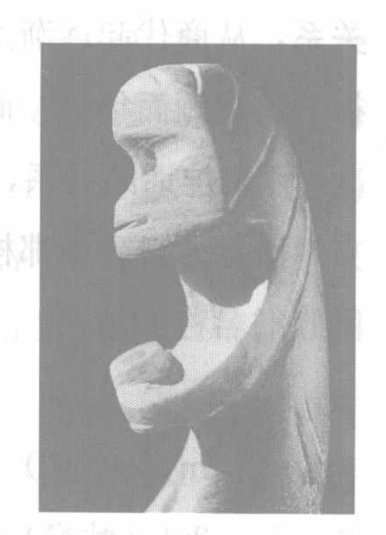


图 1-43　西藏石雕猴像

采自《西藏民俗》1995 年第 3 期彩色插页。原件为青石圆雕，是用现代方式对古代观念的表达。

从傅斯年提出“夷夏东西说”起，人们就注意到了关于古代中国民族关系的最概括的模式，例如围绕华夏文化而出现的氐羌文化和夷文化的对立。联系语言学的谱系分类，我们可以用（一）汉语族—华夏文化、（二）藏缅语族—氐羌文化、（三）壮侗语族—东夷南夷文化、（四）苗瑶语族—南蛮文化这种四分法来解释汉藏语民族的结构。现在，猴祖神话的谱系便不啻对这种文化结构观作了进一步充实，证明远古的华夏族，秦汉时期形成的汉族，乃奠基于氐羌文化、夷文化以及其他文化的渗透与融合。本小节第一段曾指出这样一个现象：在语支较确定的民族中，猴祖神话有内容丰富、主题稳定的特点。事实上，葆有这种现象的民族，也就是那些亲属关系较为单纯的民族。据此，汉民族猴祖神话中与此相反的形态及其产生原因，便应当归结为它所凭依的特殊的民族关系了——它之所以呈现出支离破碎、杂乱无章的表象，乃因为孕育它的是一个由许多文化交织而成的民族。所谓汉民族缺少史诗、神话系统不丰满、早期叙述欠发育，这些现象同样可以在其民族成分的复杂性上找到一部分解释——既然民族融合的过程正是各分支文化体逐步丧失其特性的过程，那么，这些文化体的神话和史诗，便会失去作为民族意识依据的功能，因而不可避免地趋于贫弱和衰亡。

如果作更为细致的研究，我们也许可以在猴祖神话传播史上，找到一个特别重要的族团。[彝 1] [彝 2] [傈 5] 以“十二”划分氏族，[藏 1] [藏 3] [怒 1] 以“六”为子嗣之数，这同黄帝之子十二姓的传说应有共同渊源。十二姓中的任姓又见于《山海经》，用于黄帝的后代禺号—儋耳这一世系。据甲骨文所记“征

夔夷”，古籍所记“有仍氏生女，乐正后夔取之”、“有夏取仍，覆宗绝祀”、“思齐大任，文王之母”，以及汉武帝于海南设儋耳郡等史事，这个以“任”或“仍”为母系标志的族团，可以推测，乃源于氐羌，和夔、夏、商、周等民族都有通婚关系，从商代起逐渐南迁。其在历史上的浮沉，大抵对应了第三份分类表中猴祖神话由藏缅而华夏、而壮侗的嬗变。不过，本书宁愿联系以下事实来理解这一情况：猴祖神话的谱系，从本质上说，乃反映了民族文化的多元互动。正如《彝语支源流》所显示的那样——原始彝语支中各猿猴种类的名称，实际上来源于对各民族猴名称的整合：

myok（猴）—猱＊mulu

ʔa1（叶猴）—玃＊kwăk、猺 ＊ŋa

C-loŋ（懒猴）—蒙＊mloŋ、颂＊sglŏŋ

C-lway2（长臂猿）—猕猴＊mlĕlgo、犹猢＊luɦo（《水经注·江水》：“犹猢似猴而短足，好游岩树……乘空若飞。”）

ʔ-ko2/1（恒河猴）—禺＊ŋŏs、为＊Gŏl、猴 go

在这里，我们再一次看到了逻辑结构—民族结构—历史结构的对应。这是潜藏在中国文化深处的最具奥妙的一种关系。揭明这一关系，既是本文从谱系角度考察中国神话的主要目的，也是历史比较语言学对于中国文化研究的最重要的启发。

附录：猴祖神话的资料来源

羌族：[羌 1]《北史·党项羌传》。[羌 2]《中国少数民族神话》，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 267 页。[羌 3] 林向：《木姐珠与冉必娃——羌族的〈创世纪〉传说》，载《人类学研究》第 1 辑，中国社会科学出版社 1984 年版。[羌 4]《木姐珠与斗安珠》，四川民族出版社 1983 年版。

僜族：[僜 1]《僜人社会历史调查》，云南人民出版社 1990 年版，第 10 页。

藏族：[藏 1] 见《西藏王统记》、《吐蕃王统世系明鉴》、《青史》等典籍。民间传说见《中国少数民族神话》，第 672 页。[藏 2] 琼珠：《藏族创世神话散论》，

载《民族文学研究》1989年第2期。[藏3]《大地和人》，载《民间文学》1984年第10期。[藏4]赵家烈：《泽当传说和古迹小谈》，载《民族团结》1963年第2期至3期。

彝族：[彝1]中央民族学院：《中国少数民族神话汇编·人类起源编》。[彝2]马忠民、王树五：《关于彝族的一些历史传说和史实》，载《四川及云南昭通地区彝族社会历史调查材料》之二，1963年。[彝3]《关于人类起源的神话传说》，载《凉山西昌地区彝族历史调查资料选辑》，中国社科院民族所四川少数民族社会历史调查组1963年编。《破土歌》，载《云南彝族歌谣集成》，云南民族出版社1986年版。[彝4]《我在神鬼之间》，云南人民出版社1990年版，第198页。[彝5]马学良：《从果罗氏族名称中所见图腾制》，载《边政公论》1947年第1卷第1期。[彝6]《门咪间扎节》，云南省社科院楚雄彝族文化研究室译，载《彝文文献译丛》第1辑，又载《云南彝族歌谣集成》。[彝7]《查姆》，云南人民出版社1981年版。[彝8]《彝族创世史》，云南民族出版社1990年版。

纳西族：[纳1]詹承绪等：《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》，上海人民出版社1981年版，第255页。[纳2]《崇仁利恩解秽经》，云南省丽江县文化馆1964年石印本。[纳3]《锉治路一苴》，流传于云南宁蒗县，载《山茶》1982年第3期；《锉治路一苴——摩梭人的洪水故事》，载《中国少数民族神话选》，西北民族学院研究所1983年印本，第492-493页。[纳4]《昂姑咪》，流传于云南宁蒗，载《山茶》1986年第3期。[纳5]《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版，第256页。[纳6]王世英：《远古纳西族经济发展脉络》，载《纳西族研究论文集》，民族出版社1992年出版。

傈僳族：[傈1]《天地人的形成》，载《山茶》1982年第2期。又载《傈僳族民间故事选》。[傈2]《木刮基》，载《云南少数民族文学资料》，1980年印本上册，第155页。《创世纪》，见陶阳等：《中国创世神话》，上海人民出版社1989年版，第113页。[傈3]《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第二辑，中国哲学史学会云南省分会1982年印本，第108页。[傈4]杨毓骧：《云南少数民族的人类起源神话》，载《民族学报》第1期，云南省民族学院民族研究所1981年，第287页。[傈5]袁珂：《中国神话史》，上海文艺出版社1988年版，第419页。

哈尼族：[哈 1]《地下人》，流传于云南金平县，载《山茶》1986 年第 6 期。[哈 2]《英雄玛麦》，载《中国少数民族神话选》，西北民族学院研究所 1983 年印本，第 355 页至 359 页。

拉祜族：[拉 1]《猴子婆》，载《拉祜族苦聪人民间文学集成》，云南人民出版社 1990 年版。[拉 2] 杨毓骧：《澜沧县拉祜族社会文化调查》，载《云南少数民族社会历史调查资料汇编（四）》，云南人民出版社 1987 年版，第 49 页。

珞巴族：[珞 1] 李坚尚等：《珞巴族的社会和文化》，四川民族出版社 1992 年版，第 254 页。[珞 2]《猴子变人》，一名《人为什么和猴子不一样》，载中央民族学院《中国少数民族神话汇编·人类起源篇》。[珞 3]《珞巴族社会历史调查（二）》，西藏人民出版社 1989 年版，第 141 页。

白族：[白 1]《白族社会历史调查（二）》，云南人民出版社 1987 年版，第 159 页。

怒族：[怒 1]《怒族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 103 页、114 页。

瑶族：[瑶 1]《广西瑶族社会历史调查（三）》，广西人民出版社 1985 年版，第 45 页。[瑶 2] 杨毓骧：《云南少数民族的人类起源神话》，载《民族学报》第 1 期，云南省民族学院民族研究所 1981 年，第 287 页。

布依族：[布 1]《布依族古歌叙事歌选·造万物歌·造人篇》，贵州人民出版社 1982 年版，第 48 页。

傣族：[傣 1] 颜思久：《云南小乘佛教考察报告》，载《宗教调查与研究》，云南省社科院宗教研究所 1986 年 12 月编辑。

汉族：[汉 1][汉 2] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，载《中国神话学文论选萃》，中国广播电视出版社 1994 年版。宋薇笳：《夔字与夔神话的产生和演变》，载《民间文学论丛》1985 年第 3 期。萧兵：《傩蜡之风·傩缘》，江苏人民出版社 1992 年版。[汉 3][汉 4] 萧兵：《中国文化的精英》，上海文艺出版社 1989 年版，第 805 页、788 页至 797 页。姚立江：《猿猴抢婚传说初探》，载《民间文学论丛》1988 年第 5 期至 6 期。舒燕：《试论猿猴抢婚故事的起源》，载《民间文学论丛》1992 年第 1 期。

第二章　四神体系的宇宙论涵义

第一节　四神崇拜及其主要内涵

古代中国人首先是通过对自然物进行分类来从观念上把握世界的。关于动植物的分类，是其中最早产生的分类。当人们的分类观念到了能够用数来表达的时候，他们就创造了“五雉”、“五兽”、“九扈”一类词语；而当人们把天象地貌也纳入自己的观察对象并加以类分的时候，他们又创造了一套关于宇宙论的术语，例如所谓“一元”、“二气”、“三才”、“四象”、“五行”、“六极”、“七政”、“八维”、“九畴”。这些术语尽管仍然关联着某种具体的自然物，但它们的内在涵义却是指向宇宙秩序的，因而包含了一种由主宰和崇拜相交织的情感满足。——它们既作为一套关于事物分类的概念，代表了人们对于世界的认识和掌握；又因此作为宇宙万物的象征，成为人们膜拜的对象。这是一套具有神圣色彩的词语。

作为四神崇拜之标志的“四灵”，也就是这样一种拥有古老渊源的词语。它首先是关于动物分类的术语，原指鳞物、介物、羽物、毛物四类动物。如《礼记·礼运》即认为龙是鳞物之灵、龟是介物之灵、凤凰是羽物之灵、麒麟是毛物之灵。这一看法代表了对四灵涵义的早期解释，即依据动物分类观念或动物物种观念所作的解释。但当人们利用这一观念而加入宇宙论内容的时候，“四灵”的指称范围就大大扩展了，从而兼具四方天、四方地、四种季节和四种色彩的涵义。所谓“四灵”，遂被确定为“青龙”、“白虎”、“朱雀”、“玄武”。——青龙代表东方大地和东宫星宿，象征春季和青色，在五行中属木；白虎代表西方大地和西宫星宿，象征秋季和白色，在五行中属金；朱雀代表南方大地和南宫星宿，象征夏季和赤色，在五行中属火；玄武代表北方大地和北宫星宿，象征冬季和黑色，在五行中属水。这样一来，“四灵”便成为一套关于宇宙结构的符号，成为天地秩序的象征。两千年来，人们代复一代，采用向青龙、白虎、朱雀、玄武顶礼膜拜的方式，表达了他们对大自然中一切精灵的尊崇。

以下资料，反映了四神体系形成时期人们对“四灵”的看法：

《礼记·礼运》：“何谓四灵？麟、凤、龟、龙，谓之四灵。故龙以为畜，故鱼鲔不淰；凤以为畜，故鸟不獝；麟以为畜，故兽不狘；龟以为畜，故人情不失。”

这是对“四灵”一词的最早记录。在这里，“灵”的意思是灵兽。从中可知，古人原是以麟为兽类之神灵、凤为鸟类之神灵、龟为介类之神灵、龙为鳞类之神灵的。正因为这样，他们才会认为：以龙为畜，可以让大鱼小鱼不惊骇乱窜；以凤为畜，可以让众鸟不惊骇乱飞；以麟为畜，可以让诸兽不惊骇乱逃；以龟为畜，可以预知人情，使其不致丧失。这意味着，“四灵”观念最早是关于动物分类的观念。四灵之所以被配入四方天空，乃因为古人原已有兽类、鸟类、介类、鳞类这种动物分类的思想知识的背景。

《礼记·曲礼上》：“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。”汉郑玄注：“以此四兽为军阵，象天也。”

在这段引文前面，有“前有水则载青旌，前有尘埃则载鸣鸢”等语。可见这段话是讲周秦时期的仪仗。它的意思是说：国君出行之时，前军以朱雀为旗帜，后军以玄武为旗帜，左军以青龙为旗帜，右军以白虎为旗帜。其行军布置乃效法天之“四象”。这说明，星空分区是“四灵”观念得以形成的重要原因。

《周礼·冬官·辀人》：“龙旂九斿，以象大火也；鸟旟七斿，以象鹑火也；熊旗六斿，以象伐也；龟蛇四斿，以象营室也；弧旌枉矢，以象弧也。”郑玄注：“交龙为旂，诸侯之所建也。大火，苍龙宿之心，其属有尾，尾九星。”“鸟隼为旟，州里之所建。鹑火，朱鸟宿之柳，其属有星，星七星。”“熊虎为旗，师都之所建。伐属白虎宿，与参连体而六星。”“龟蛇为旐，县鄙之所建。营室，玄武宿，与东壁连体而四星。”

这段话是讲天子辂车之上所建旌旗的垂旒（“斿”）的数目。它进一步证明“四灵”观念是由于天象崇拜而得以形成的。它说：大火宿在东方苍龙宫中，其属有“尾”，尾为九星，故交龙之旗用九斿；鹑火即柳星，在南方朱雀宫中，其属有“星”，星为七星，故鸟隼之旗用七斿；伐为参宿中的星座，在西方白虎宫中，参、伐连体而有六星，故熊虎之旗用六斿；营室、壁为北方玄武宫中的星座，共有四星，故龟蛇之旗用四斿。在这段话里，“四灵”指的是交龙、鸟隼、熊虎、龟蛇等四兽。这意味着，“四灵”体系之形成，乃是三个观念因素相互作用的结果。除前面说到的动物分类观念、星空分区观念以外，还有阴阳结合的观念，因为交龙、鸟隼、熊虎、龟蛇这四种旗饰，每种都绘为表示阴阳相合的两物。在下面一段话中，这一观念就表现得更加明确了。

《鹖冠子·天权篇》：“春用苍龙，夏用赤鸟，秋用白虎，冬用玄武。”《度万篇》：“凤凰者，鹑火之禽，阳之精也；麒麟者，玄枵之兽，阴之精也。”

这里的前一段话讲兵法，主张“取法于天”，“求象于四时”。苍龙、赤鸟、白虎、玄武“四灵”，分别代表春、夏、秋、冬的品质。后一段话讲阴阳，凤与凰一雄一雌，对应于南方鹑火星次，代表阳之精；麒与麟一牝一牡，对应于北方玄枵星次，代表阴之精。由此可见，在《鹖冠子》时代[1]有两种“四灵”观念：其一以苍龙、赤鸟、白虎、玄武为“四灵”，代表四方和四季；其二以交龙、凤凰、麒麟、龟蛇为“四灵”，与四方天空相对应，每一灵都是阴和阳、雌和雄的组合。

到汉代以后，“四灵”观念基本定型，成为一个同五行相关的思想体系。这一时期，“四灵”观念的主要特点是系统化。其中一个典型理论是《淮南子·天文》的“五灵”之说——依五行思想，以“五灵”为五神兽：

东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春；其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏；其

---

① 《鹖冠子》传为战国时楚国隐士鹖冠子所作。《汉书·艺文志》诸子略道家著录“《鹖冠子》一篇”，云：“楚人，居深山，以鹖为冠。”

神为荧惑，其兽朱鸟，其音徵，其日丙丁。中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而治四方；其神为镇星，其兽黄龙，其音宫，其日戊己。西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋；其神为太白，其兽白虎，其音商，其日庚辛。北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬；其神为辰星，其兽玄武，其音羽，其日壬癸。

而此后各家学说，无论四分或五分，亦不免受五行学说之影响：

董仲舒《春秋繁露·服制像》："剑之在左，青龙之象也；刀之在右，白虎之象也；韨之在前，赤鸟之象也；冠之在首，玄武之象也。四者人之盛饰也。"

王充《论衡·物势》："东方木也，其星仓龙也；西方金也，其星白虎也；南方火也，其星朱鸟也；北方水也，其星玄武也。天有四星之精，降生四兽之体。含血之虫，以四兽为长，四兽含五行之气最较著。案龙虎交不相贼，鸟龟会不相害，以四兽验之，以十二辰之禽效之，五行之虫以气性相刻，则尤不相应。"

这种系统化的结果是："四灵"的成员被固定为青龙（或苍龙）、白虎、朱雀（或赤鸟）、玄武四神。但在许多场合，人们仍然习惯于先秦时期的表述；四灵体系往往因表述环境的差别而有涵义上的侧重。例如人们或以"四灵"为四神兽：

旧题贾谊《惜誓》："攀北极而一息兮，吸沆瀣以充虚。飞朱鸟使先驱兮，驾太一之象舆。苍龙蚴虬于左骖兮，白虎骋而为右騑。"

张衡《灵宪》："苍龙连蜷于左，白虎猛据于右，朱雀奋翼于前，灵龟圈首于后。"①

或以"四灵"为四方星空之精灵：

① 《汉魏六朝百三家集》卷十四。

《史记·天官书》："东宫苍龙，房、心。""南宫朱鸟，权、衡。衡，太微；……权，轩辕。""西宫咸池，曰天五潢。……参为白虎。""北宫玄武，虚、危。"唐司马贞索隐引《文耀钩》："东宫苍帝，其精为龙。南宫赤帝，其精为朱鸟也。西宫白帝，其精白虎。北宫黑帝，其精玄武。"

《三辅黄图》卷三："苍龙、白虎、朱雀、玄武，天之四灵，以正四方。"

王充《论衡·龙虚》："天有仓龙、白虎、朱鸟、玄武之象也，地亦有龙、虎、鸟、龟之物。四星之精，降生四兽。"

这些情况说明，四神既是一个同五行思想相关联的宇宙论体系，又是一个同五行理论相并行的独立的思想体系。

总之，我们可以依据以上资料，这样来概括"四灵"信仰的基本内涵和特征：

（一）"四灵"是对青龙（又称苍龙、交龙）、白虎（或麒麟、熊）、朱雀（又称朱鸟、赤鸟、凤凰、鸟隼）、玄武（或龟蛇）这四种神兽的总称。就文献资料看，四灵观念形成于《礼记》、《周礼》所反映的历史时代，即西周至春秋战国时代。

（二）"四灵"的主要身份是动物神和天文神。作为动物神，它是鳞兽、毛兽、羽兽、介兽等四大兽类的神性代表，又称"四兽"；作为天文神，它是东方星宿、西方星宿、南方星宿、北方星宿等周天星宿的神性代表，又称"四象"和"四星"。在关于四灵的各种表述当中，这两项内容是从不改变的。因此可以说，四灵观念既是古代动物崇拜和动物分类观念的产物，又是古代天体崇拜和黄道分区观念的产物。换言之，四灵观念是古代宗教知识和科学知识发展到一定水平的标志。

（三）关于"四灵"，历来的说法略有不同。《周礼·冬官·辀人》以交龙、鸟隼、熊虎、龟蛇为"四灵"；《礼记》以麟、凤、龟、龙（或朱雀、玄武、青龙、白虎）为"四灵"；《鹖冠子》以苍龙、赤鸟、白虎、玄武（或交龙、凤凰、麒麟、龟蛇）为"四灵"。汉代人则多称朱雀为"朱鸟"。此外有两种"五灵"之说：一是《淮南子·天文》所谓苍龙、朱鸟、黄龙、白虎、玄武；二是汉代《春秋左传》学家所谓麟、凤、龟、龙、白虎：

杜预《春秋左传序》："麟凤五灵，王者之嘉瑞也。"孔颖达疏："麟、凤与龟、龙、白虎五者，神灵之鸟兽，王者之嘉瑞也。……五灵之文，出《尚书纬》也。……杜欲遍举诸瑞，故备言五灵也。"

宋罗泌《路史》卷二十三《帝甲》："汉儒之言左氏，以五灵妃五方行而为之说，龙为木，凤为火，麟为土，白虎为金，神龟为水。"

这说明，在发展过程中，"四灵"体系接受了不同思想的影响。但各种"四灵"学说的结构基本一致，其原因在于，它主要属于一个相对稳定的思想系统和天文学知识系统。

（四）四神信仰在其产生和发展过程中，主要接受了以下思想的影响：一是以四为度的方位观念，包括前后左右的方位观念和南北东西的方位观念。二是二十八宿理论。据考证，所谓"龙旂九斿"、"鸟旗七斿"、"熊旗六斿"、"龟蛇四斿"，其斿数（旌旗垂旒的数目）总共合于二十八宿之数。[①] 三是阴阳学说，例如以交龙、龟蛇代表雄雌相交，以凤与凰、麟与麒代表牝牡相配。这种阴阳交合的观念还见于"龙虎交"、"鸟龟会"一类说法。四是五行学说，例如以四灵同"东方木"、"西方金"、"南方火"、"北方水"等事物相对应。这四种思想顺序产生在不同时代，通过它们，可以了解四神观念所经历的阶段性的发展。

（五）四神信仰作为一种理论或观念，早在先秦时代，就已成为一系列制度和风俗的基础。它是宇宙结构的代表，是指导军队布阵的准则，是制作旗物图饰的依据。它的这些功能，主要来源于古代的天象崇拜。因此，神圣数字观的发展和四象二十八宿的起源这两个问题，是理解四神信仰形成史的重要环节。

（六）在《淮南子》时代，"四灵"学说就同五行理论结合起来了。它并且一直影响到后世的思想。因此，我们可以用以下图表，简要说明四神同各种文化符号的关联：

---

① 王健民：《周礼二十八星辨》，载《中国天文学史文集》第三集，科学出版社1984年版。

神兽	苍龙	朱鸟	（黄龙）	白虎	玄武
方位	东	南	中	西	北
色彩	青	赤	黄	白	黑
五行	木	火	土	金	水
帝神	太皞	炎帝	黄帝	少昊	颛顼
佐神	句芒	朱明	后土	蓐收	玄冥
法器	规	衡	绳	矩	权
季节	春	夏	季夏	秋	冬
五星	岁星	荧惑	镇星	太白	辰星
音律	角	徵	宫	商	羽
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸

第二节　中国古代的两个宇宙论系统

为加深对上述特征的理解，本书打算谈谈中国古代的两种宇宙论系统：以神圣数字“四”为标志的系统和以神圣数字“五”为标志的系统。

一、　关于神圣数字

神圣数字也就是对于数字的信仰或崇拜。它是一种文化现象，表现为某种习俗和集体潜意识，即特定人群向特定数字赋予神圣的感情或神秘的联想。它当然取决于人类的认识水平；正因为这样，它往往代表了一定时代的数概念及其同当时意识形态的结合。但从本质上说，它是一种信仰，更多地联系于特定人群的价值观。因此，神圣数字是文化现象，具有族群性，在不同的人群当中表现不同。

中国人数概念的早期形态如何？关于这一点，现在我们已无确切资料证明。但根据《老子》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法，以及《说文解字》所谓“惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物”的说法，“一”、“二”、“三”这三个数字，应当代表了最早产生也最重要的三个数概念。“一”意

味着从无到有，意味着单独，也意味着未分化之前的统一。[①] “二”意味着从不分别到有分别，意味着“一”的对偶，因而意味着真正的数的开始。[②] “三”是古代容器立足之数，意味着稳定、小成，也意味着多和增多。[③] 许多证据表明，人类社会计数不超过“三”的时代，是一个漫长的时代。[④] 也就是说，“一”、“二”、“三”这三个数概念的建立，每一步都经过了漫长的时间；它们分别代表了数概念史上的一个特殊的阶段。

从同源词的情况推测，汉藏人的数概念很早就发达起来了。也许早在汉藏文化共同体的时代，人们就建立了“一”至“十”的概念和“百”的概念。[⑤] 但对于这些人来说，“一”、“二”、“三”这三个概念仍然有特别值得注意的内涵。按藏文“一”读 gcig，大约对应于上古汉语的“隻”（＊tjak)。[⑥] 藏文表“二”（一双、一对）的词语有 zung、dor、phrugs，大约分别对应于上古汉语的“双”（＊srung)、“对”（＊təds)、“副”（＊phjəgs)[⑦]。上古汉语“三”读＊soom 或＊suum[⑧]。法国学者沙加尔认为，既然“三”的词根也用于表示“增多”的“参”，那么，它在藏缅语里真正的同源词便应当是 hlom，意思是“许多、全部或几个”。[⑨] 这些情况是非常有意思的。因为《说文解字》说过：“隻，鸟一枚

① 《方言》十二：“一，蜀也，南楚谓之蜀（蜀犹独耳）。”《左传·昭公十年》“而壹用之”句杜预注：“壹，同也。”

② 《论语·公冶长》“闻一以知二”朱熹集注：“二者，一之对也。”朱骏声《说文通训定声》：“对耦之词曰二，重叠之词曰再。”

③ 《史记·律书》：“数始于一，终于十，成于三。”《诗·小雅·采薇》马瑞辰传笺通释：“古者言数之多者每曰三与九。盖九者数之究，三者数之成，不必数之果皆三、九也。”

④ 参见叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，社会科学文献出版社 1998 年版，第 39 页、57 页。

⑤ 参见施向东：《汉语和藏语同源体系的比较研究》，华语教学出版社 2000 年版，第 25 页、27 页、30 页、42 页、44 页、49 页、70 页、81 页、86 页。又吴安其：《汉藏语的数词》，载《民族语文》2006 年第 2 期。

⑥ 施向东：《汉语和藏语同源体系的比较研究》，第 107 页。隻，郑张尚芳构拟为＊tjaag，见郑张尚芳：《上古音系》，上海教育出版社 2003 年版，第 564 页。

⑦ 施向东：《汉语和藏语同源体系的比较研究》，第 128 页。此三字郑张尚芳分别拟为＊srooŋ、＊tuubs、＊phrɯg，见《上古音系》，第 471 页、308 页、322 页。

⑧ 《上古音系》，第 453 页。

⑨ 沙加尔（L. Sagart)：《上古汉语词根》，上海教育出版社 2004 年版，第 165 页。

也。”“曑，商星也。”《礼记·少仪》“其禽加于一双”孔颖达疏有云：“二隻曰双。”各种古代辞书则把“副”解释为“析”、“坼”、“判”、“剖”、“分”①，即解释为一分为二。可见“隻”、“双”、“副”、“三”都不是纯粹的数字。特别耐人寻味的是：古代中国人关于“三，……参之也”②、“三者，数之极”③的看法，得到了许多人类学资料的印证。丹齐克《数：科学的语言》说：“南非洲的布须曼（Bushmen）族，除了一、二和多之外，再没有别的数字了。”④ 列维·布留尔《原始思维》说：“在非常多的原始民族中间（例如在澳大利亚、南美等地），用于数的单独的名称只有一和二，间或也有三。超过这几个数时，土人们就说：‘许多，很多，太多’。要不然他们就说三是二、一；四是二、二；五是二、二、一。”在安达曼群岛，尽管“语言词汇非常丰富，数词却只有两个：1 和 2。3 的意思实际上是‘多一个’”⑤。这些情况，说明古人关于“三”的两种理解（理解为“参”和“数之极”），有非常深厚的历史积累，反映了神圣数字同人类早期数概念的关系。总结起来看，这种关系有以下要点：

（一）神圣数字是数概念史的必然产物。每当人们建立起一个新的数字概念，他们都会赋予这一概念以“完满”、“全部”、“成就”等涵义。因此，特定人群、特定时代的神圣数字，总是一个最具完满色彩的数字。

（二）“二”和“三”都曾经是最具完满色彩的数字，因而包含“数之极”的涵义。许多迹象表明，在建立了数概念“二”以后，各种人群都有过长时间的停顿（如上所说，“三”也如此）。正因为这样，“三”才会与“二”相对，取得“参”和“多一个”的涵义。

（三）早期数概念是同具体事物或具体行为（例如一双鸟、三颗商星、一分为二）联系在一起的，完全抽象的数概念到很晚才产生。因此，神圣数字总是表

---

① 《广韵·职韵》：“副，析也。”《玉篇·刀部》：“副，坼也。”《说文解字·刀部》：“副，判也。”《广韵·屋韵》：“副，剖也。”《诗·大雅·生民》陆德明《释文》引《说文》：“副，分也。”

② 《集韵》卷八“阚”韵。

③ 《后汉书·黄琼传》“无恨三泉”李贤注。

④ T. 丹齐克（Tobias Dantzig）：《数：科学的语言》，1984 年中译，上海教育出版社 2000 年版，第 3 页。

⑤ 列维·布留尔：《原始思维》，北京：商务印书馆 1981 年版中译本，第 175 页、185 页。

现为对某个具有数量意义的事物或行为的尊崇。换言之，神圣数字的遗迹，就存在于那些具有神化色彩的数量事物或数量行为当中。

（四）纯粹数字建立的过程，同时也是数概念经历不同层次的抽象的过程。其中一个抽象层次是：代表某种事物状态，例如“二”代表剖分、“三”代表加入。神圣数字观念包含对这些事物状态的尊崇。

（五）由于以上一点，所谓神圣数字，也可以理解为某一历史时代的思想资料的遗存。也就是说，数概念和神圣数字是不同的两件事：数概念是一种知识，意味着人们的科学水平；神圣数字是一种信仰，意味着某种意识形态化或情感化的数概念。当人们的数概念达到较高水平以后，他们的神圣数字仍然可以是最简单的数字。

现在我们要讨论的是，在早期中国人那里，“四”和“五”分别意味着什么呢？

二、神圣数字“四”及其早期理论

种种迹象表明：作为一个神圣数字，“四”是同四方联系在一起的。《诗经》所谓“日靖四方”、“奄有四方”、“纲纪四方”、“以绥四方”、“四方攸同”等等[①]，表明华夏人古来就有以“四方”代指天下的习惯[②]，亦即赋予“四”以“完满”的涵义。这种习惯应当来源于对“二”和“二方”的崇重，所以在古代典籍中有“天一、地二，天三、地四”[③]的说法，以及“二、四、六、八、十，阴之数”[④]的说法。这些说法的涵义是：地代表方和阴，天代表圆和阳；正是在“地方”这一意义上，“四”作为阴之数，成为“二”的发展。

上述情况，在彝族的方位词中也有表现。彝语中有四个表示东、西、南、北的“原始方位词”，其最初涵义分别指绿地、暗地、矮地、高地。到后来，另外

---

① 《诗·周颂·我将》和《执竞》，《诗·大雅·域朴》和《民劳》、《文王有声》。
② 《诗·周颂·执竞》郑玄笺：“四方，谓天下也。”《诗·大雅·民劳》毛传：“四方，诸夏也。”
③ 《易·系辞上》。
④ 《京房易传》卷下。

四个表示四方的词语取代了它们，这四个词的具体涵义是日出、日落、河源、河尾。再到后来，这四个词的词义发生变化，成为指称高空、大地、阴间、人间的名词。[①] 这种变化表明：人们最早的确是通过两方来建立方位观念的，四方观念实际上是二方观念的发展。但不管是二方观念，还是四方观念，都经历了由近而远、由较为具体到较为抽象的变化过程——比如由绿地、暗地来认识东、西，发展为由日出、日落来认识东、西；把对四个方位的认识，发展为对整个世界的认识。

对于生活在中原地区的远古人群来说，上述变化发生在什么时候？这是一件可以推测的事情——下文谈到：《尚书·尧典》中的四仲中星说，来源于迎出日、送入日仪式。中国文明正是在这一变化充分完成的时候建立起来的。所以在先秦典籍中，因“四”而组成的词语大多表达了“四方”这一涵义。例如《书·禹贡》“四海会同”中的“四海”，《书·舜典》“四门穆穆”中的“四门”，《书·舜典》“觐四岳群牧”中的“四岳”，《诗·大雅·皇矣》“维彼四国”中的“四国”，《周礼·天官·太宰》“四郊之赋”中的“四郊”，《周礼·地官·遂大夫》“以四达戒其功事”中的“四达”，《逸周书·太子晋》“达于四荒”中的“四荒”，《左传·成公二年》“椁有四阿”中的“四阿”，等等。

总之，“四”是一个同方位相关联的神圣数字。

关于神圣数字“四”，上古时代主要有以下几个理论。事实上，它们也是在方位观念的背景上展开的。

（一）《尚书·尧典》中的四仲中星说。其说有云：

> 乃命羲、和：钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。
>
> 分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷。寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春。厥民析；鸟兽孳尾。
>
> 申命羲叔，宅南交，曰明都。平秩南讹，敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。
>
> 分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饯纳日，平秩西成。宵中星虚，以殷仲

① 陈文汉：《彝语方位词的由来及演变初探》，载《西南民族学院学报》1990年第3期。

秋。厥民夷，鸟兽毛毨。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短星昴，以正仲冬。厥民隩，鸟兽氄毛。

这段话的核心内容是说尧之时曾经设立四方天官，根据四方星座来测定四季的中点。天文学家曾依照鸟、星、虚、昴四宿处于春分、秋分、夏至、冬至四点的年代，来推算《尧典》四仲中星天象的年代，一般认为，这一天象产生在公元前2400年前后。① 就是说，这是一个古老的学说。它说明了一个很重要的事实：古人是通过空间来认知时间的，四方观念是四时观念的基础。在下文“太阳祭典和十二支的来源”中，我们还将对此作深入讨论。

（二）殷卜辞中的四方风神说。其说见于《甲骨文合集》第14294版，云：

东方曰析，凤（风）曰协；南方曰因，凤（风）曰微；西方曰夷，凤（风）曰彝；［北方曰］勹，凤（风）曰𰀁。

这段话可以在汉文古籍中找到印证：在上文所引《尚书·尧典》中，已有东方“厥民析”、南方“厥民因”、西方“厥民夷”、朔方“厥民隩”的说法；而《山海经》诸《大荒经》也说到“东方曰折”、“南方曰因乎”、“西方曰石夷”、“北方曰鹓”。这些说法大同小异，可以互证，即证明古时确有四方神名，由此又有四方风神之名。下文第四章第二节还要谈到：“析”意为分，代表春分；“微”和“民”意为细微、萌发，联系于暑热时的鸟候；“夷”字从己从矢，代表辛金，也代表收割的季节和肃杀的季节；勹意为匿藏，𰀁意为芟杀，皆表入冬后万物收束的景象。这样一来，我们就知道，古代的四风、四气观念是来源于四时观念的，经历了由四方到四时再到四气这一发展过程。

（三）《山海经》大荒诸经中的“使四鸟”说，云：

《大荒东经》：“有蒍国，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。”“有中容之

① 李约瑟：《中国科学技术史》，科学出版社1975年中译本，第四卷第一分册，第168页。

国。帝俊生中容，中容人食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴。”“有司幽之国。帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟。”“有白民之国。帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。”“有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。”“有招摇山，融水出焉。有国曰玄股，黍食，使四鸟。”

《大荒南经》：“大荒之中，有不庭之山，荥水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”“海中有张弘之国，食鱼，使四鸟。”

《大荒西经》：“西北海之外，赤水之西，有先民之国，食谷，使四鸟。”

《大荒北经》：“有叔歜国，颛顼之子，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。”“有北齐之国，姜姓，使虎、豹、熊、罴。”“有毛民之国，依姓，食黍，使四鸟。”

这几段记录颇与帝俊有关：各种“使四鸟”之人，如中容、思士、思女、白民、黑齿、三身等国之人，都被描写为帝俊之裔。而第一段话中的“蒍国”，实即“妫国”，乃舜的居住地。学者们已经证明，神话中的舜，也就是帝俊。这是有许多旁证的，比如郭璞注《山海经·大荒东经》“帝俊生中容”句说“‘俊’亦‘舜’字，假借音也”，又如在记载中，帝俊和舜同以娥皇为妻，同有后裔商均。另外，这几段记录也颇与“黍食”有关。郭璞说：黍食指“此国中惟有黍谷也”。因此，参考以下记录：

《尚书·舜典》：“帝曰：‘畴若予上下草木鸟兽？’佥曰：‘益哉！’帝曰：‘俞咨！益，汝作朕虞。’益拜稽首，让于朱、虎、熊、罴。帝曰：‘俞，往哉！汝谐。’”

《史记·五帝本纪》：“舜曰：‘谁能驯予上下草木鸟兽？’皆曰益可。于是以益为朕虞。益拜稽首，让于诸臣朱、虎、熊、罴。舜曰：‘往矣，汝谐。’遂以朱、虎、熊、罴为佐。”①

① 按《史记五帝本纪》正义引孔安国云：“朱虎、熊罴，二臣名。”索隐曰：“即高辛氏之子伯虎、仲熊也。”今据《尚书·舜典》和《山海经》，判朱、虎、熊、罴为四人。

《史记·秦本纪》："佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳。……孝王曰：'昔伯翳为舜主畜，畜多息，故有土，赐姓嬴。'"

梁玉绳《汉书人表考》卷二："江东语豹为朱。"

可以知道这里是讲东方农业民族驯化草木鸟兽的故事。为什么说是"东方农业民族"呢？因为舜（帝俊）是东夷殷商族的高祖和宗祖神[①]，益也出于东方崇鸟民族[②]，"驯予上下草木鸟兽"是其文明的标志。在这个民族的语言中，"鸟"指的便是族团（包括分司各种职务的族团）及其动物符号[③]。这和另一批游牧人稍有区别——上古游牧人习惯用野兽作为族团神灵的标志。所以"使四鸟：虎、豹、熊、罴"的涵义便是：由于农牧业的较高水平，而取得对若干游牧族团的支配地位，这也就是所谓"以朱、虎、熊、罴为佐"。值得注意的是，"使四鸟"这一词语是频繁地出现在《山海经》之中的，有十几个族团（"国"）具备"使四鸟"的资格。可见"使四鸟"未必是确指，未必表示确切的数量，而是一种表完满涵义的习惯用语。它就像"觐四岳群牧"、"维彼四国"等语一样，指的是对四方部落的征服。

（四）《周易》中的"四象"、"八卦"理论。

《周易》在很多场合表现了对"四"的尊崇。《乾文言》谈到"君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事"等"四德"。《系辞上》谈到揲数之法："分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时。……四营而成《易》。"又谈到"《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占"。这都表明了神圣数字"四"对它的影响。

《周易》当中的神圣数字并不止于"四"。"五"、"六"、"九"这三个数也是神圣数字——"五"被看作"天之数"，"六"被看作"老阴之数"，"九"则被看

---

① 杨宽：《上古史导论》第七篇，载《古史辨》第七册。又顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第一册，中华书局2005年版，第89页。

② 《上古史导论》第十七篇；《尚书校释译论》，第259页至265页。

③ 《左传·昭公十七年》："秋，郯子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：'少皞氏鸟名官，何故也？'郯子曰：'吾祖也，我知之。……我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。'"

作“老阳之数”。不过，《系辞上》所说的以下一段话，却反映了《周易》神圣数字观的核心：

> 是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时……

显而易见，这里最重要的观念是“变通”和“四象”。因为按一般的理解，这段话指的是从极大未分（“一”）当中生出天地（“二”），再生出春、夏、秋、冬四时（“四”），再生出乾、坤、艮、兑、震、巽、坎、离等八卦（“八”）。“四”代表了宇宙变化的极限，而“八”则是人类用符号对“四”加以模仿。综合各种因素，应该说，神圣数字“四”是《周易》理论的核心观念。

以上言论见于《易》传，撰写的时代可以推晚到东周；不过其中的观念却应追溯到很早以前。从现有资料看，古代中国人对“四”的认识，也许在二万八千年前至一万年前就产生了。前一个年份是山西朔县峙峪遗址的年份，在峙峪出土的一块野马肱骨上刻有几道浅划，表示羚羊的“腿是四个而非一个”；[1] 后一个年份是北京周口店山顶洞人遗址的年份，在山顶洞人遗址中，出土了四个骨管，其上有用于记数的圆点符号（图 2-01）。[2] 在大约七千年前的河姆渡遗址中，我

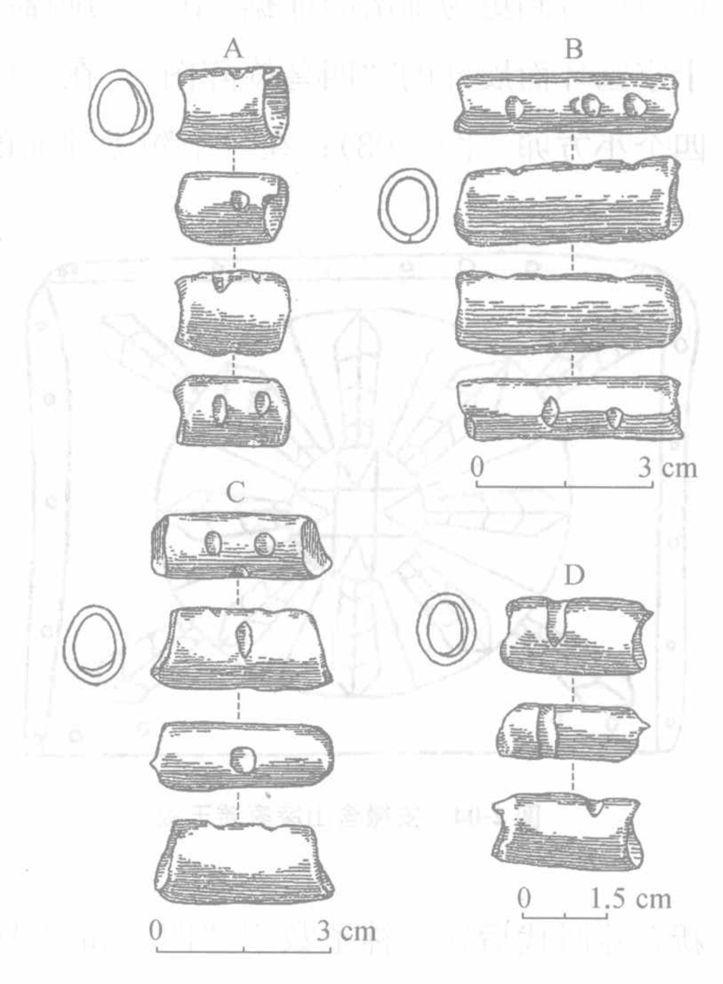
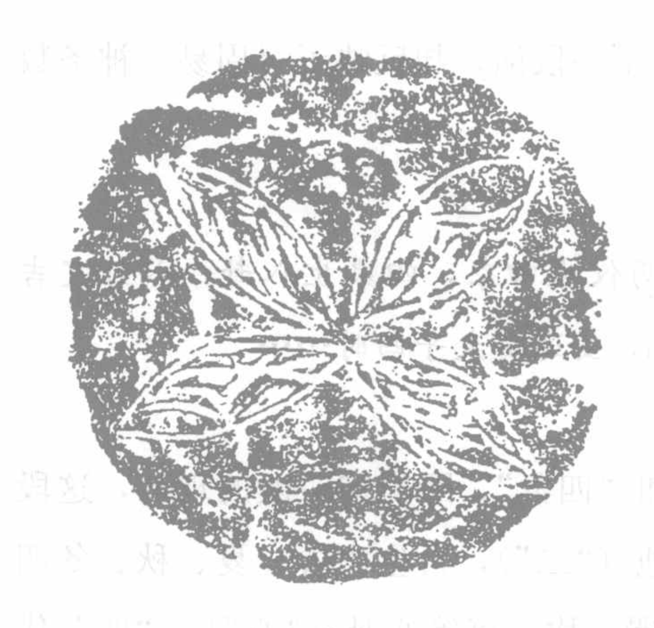
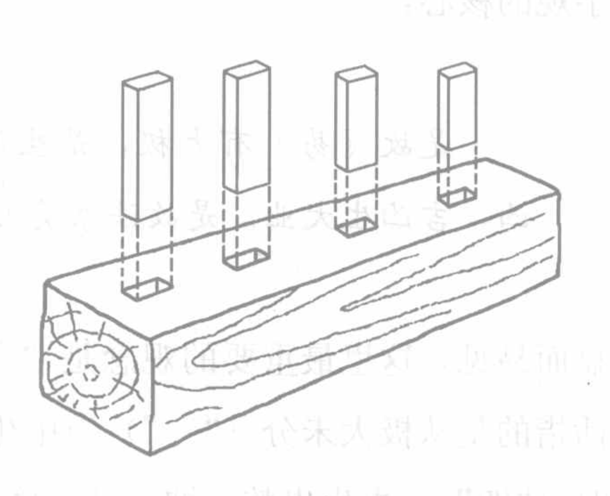


图 2-01　山顶洞人遗址骨管

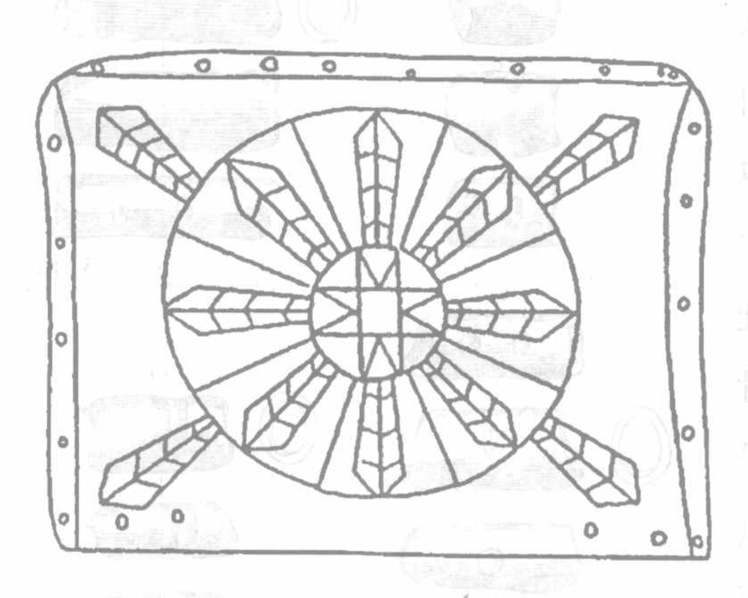
① 尤玉柱：《峙峪遗址刻划符号初探》，载 1982 年《科学通报》第 16 期，第 1010 页。

② 吴文俊主编：《中国数学史大系》第一卷《上古到西汉》，北京师范大学出版社 1998 年版，第 125 页至 127 页。


图 2-02 河姆渡遗址陶器四叶纹


图 2-03 河姆渡遗址方木

们可以看到更为确凿的证据：出土的陶器上刻有四叶纹（图 2-02）；陶豆上有围绕十字圆环而展开的“四鸟旋阵图”；在一段方木上有大小及深度相同、等距离的四个小方卯（图 2-03）；在一个陶盂顶面的同心圆纹饰中有四个装饰性小孔，把圆周均分成四份。有学者认为：河姆渡人已掌握线段等分的方法，“四等分点有可能是通过两条互相垂直的直线而得到的”①。再晚一些，在四千五百年以前的安徽含山凌家滩玉版中，我们便看到了神圣数字“四”和“八”的综合体现（图 2-04）。这样看来，所谓伏羲“作八卦”一说，是有某种历史真实性的。可以说，在对应于伏羲传说的那个时代——新石器时代后期，神圣数字“四”和“八”，以及相关的符号系统，都已经建立起来了。


图 2-04 安徽含山凌家滩玉版

河姆渡和凌家滩的资料给了我们一个启发：人类早期的数概念是同形观念密切相关的。神圣数字“四”的本来涵义就是天地四方，亦即通过形的神圣来表达

① 梁大成：《河姆渡遗址几何图形试析》，《史前研究》，1991 年。

数的神圣。新石器时代各种以一分为四为特点的图形，以及伏羲造八卦一说，事实上都是对这一观念的表达。在汉代画像石中有大量伏羲、女娲图，其最典型的构图方式是女娲执规，伏羲执矩，二人尾部交缠（图 2-05）。这种构图并不偶然。《荀子·不苟》说："五寸之矩，尽天下之方也。"《淮南子·时则》说："矩者，所以方万物也。"《淮南子·本经》说："天地之大，可以矩表识也。"可见执矩是对掌握天地万物之法度的一种"表识"。在山东嘉祥武氏祠的画像石中，出现了一种伏羲、女娲共执矩尺之图（图 2-06）。参考《周髀算经》卷上所记商高之语：

> 数之法出于圆方，圆出于方，方出于矩。
>
> 环矩以为圆，合矩以为方。



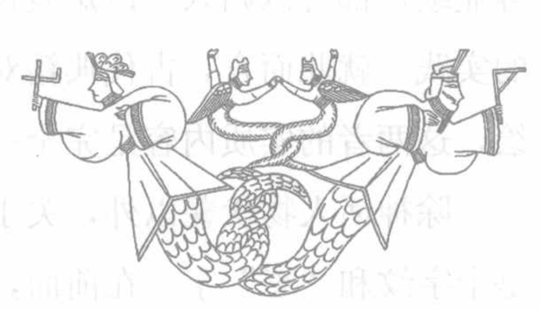


图 2-05 山东武氏祠汉画像石伏羲、女娲图

左为原图，右为临摹复原图。采自《中国汉代画像石·山东武氏祠》（Han Dynasty Stone Reliefs），外文出版社 1991 年版。



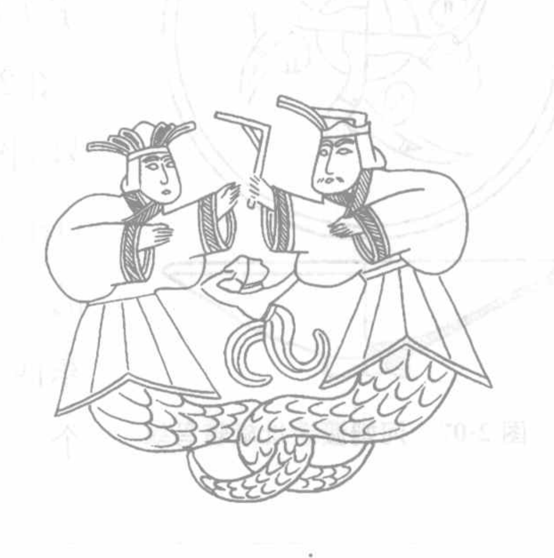


图 2-06 伏羲、女娲共执矩尺图

左为原图，右为临摹复原图。采自《中国汉代画像石·山东武氏祠》，第 17 页。

可以知道，古人曾用“环矩”（旋转矩尺）之法制圆。因此在古人心目中，矩代表数的本原，亦即天地万物之法度的本原。

执矩同时也表示伏羲的神力。这是和新石器时代神圣数字“四”的各种表现相对应的。这说明，汉画像石中伏羲执矩的细节，事实上代表了一段深厚长远的历史积累，也就是古老的“四方”观念的符号化。据此，我们可以理解：何以各种古代典籍会记录伏羲的种种文化业绩，例如“作结绳而为网罟，以佃以渔”，“定天地之位，分阴阳之数，推列三光，建分八节，以应爻气，凡二十四气”。——它实际上是对神圣数字“四”的各种内涵的演绎。也就是说，神圣数字“四”是中国文明起源时期的一个重要现象。在这一时期，人们通过四方而认识了四时，由此建立起四气、四风观念，进而建立了八风、八节观念，并将其符号化为八卦。因此，伏羲造八卦、建八节、观象制器、作礼仪文物和百药九针等等业绩，都可以归入“以矩表识天地”的范畴，亦即归为对神圣的“四方”理论的实践。就此而言，古代典籍对伏羲业绩的记述，古代墓葬艺术对伏羲形象的描绘，这两者的实质内容是完全一致的。

除神话人物伏羲以外，关于神圣数字“四”还有两种形象的表达方式。这就是十字纹和“巫”字。在前面，本书提到过河姆渡遗址出土的陶器四叶纹和陶豆“四鸟旋阵图”。这两者都可以说是十字纹的例证。后者的形象更为典型：它出土于河姆渡遗址第一文化层中，刻在陶器盖内壁，是一个很大的图纹。十字头部分别用四个鸟头连接，给人以旋转的感觉（图 2-07），和过去判为太阳神代号[①]的那些十字符号（图 2-08）或类似十字符号的“卐”字图形（图 2-09）非常相似。这种“十”字应当是代表四方的。《说文解字·十部》说：“十，数之具也。一为东西，丨为南北，则四方中央备矣。”就是说，这个“十”具有通达四方的涵义。有人认为这里表达



图 2-07　河姆渡遗址旋转鸟纹

① 周新华：《史前中西卐形纹新探》，载《东方博物》第 2 辑，杭州大学出版社 1998 年版，第42 页。

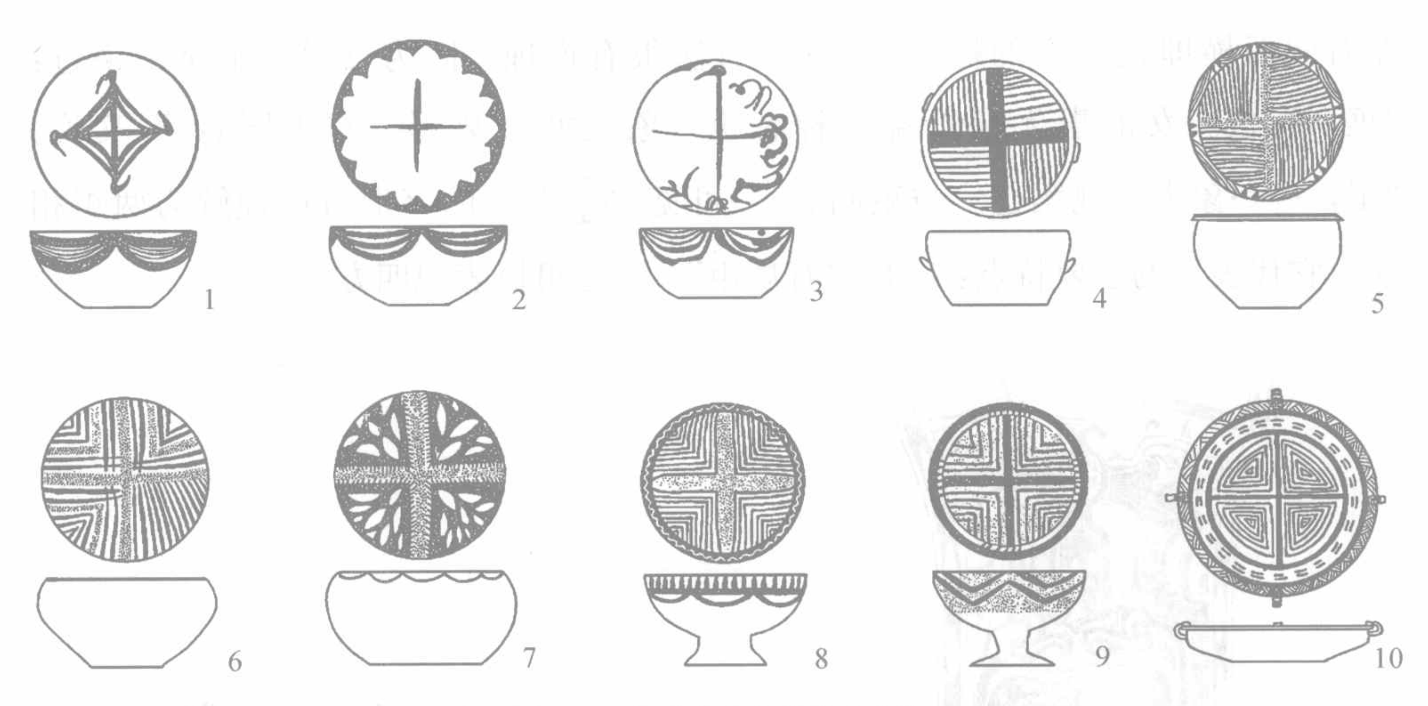


图 2-08　马家窑文化彩陶十字纹

1 至 4 为马家窑类型陶纹，5 至 6 为半山类型早期陶纹，7 为半山类型晚期陶纹，8 至 10 分别为马厂类型早期、中期、晚期陶纹。采自张朋川《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 171 页。

的是“甲”字的本义①，但未提出训诂学上的证据。相反，《说文解字》同部有“博”字，却可以和“十”互证。《说文解字》说：“博，大通也。从十，从尃。”《仪礼·聘礼记》“博三寸”胡培翚正义：“博，言其宽也。”可见“博”有向四方扩大的涵义，这一涵义是来源于“十”的。



图 2-09　马家窑文化彩陶“卐”字纹

均为马厂类型陶纹。采自张朋川《中国彩陶图谱》，第 178 页。

前面本书还提到了伏羲执矩图和古代典籍所记伏羲的种种文化业绩，认为它们是对神圣数字“四”的各种内涵的演绎。值得注意的是，这些资料也可以看作对“巫”的各种内涵的演绎。按在甲骨文和金文中，“巫”字写作“[巫]”。台湾学者周凤五认为：此字的形构原本指四方，上下

① 冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 166 页；又《中国古代的天文与人文》，中国社会科学出版社 2006 年版，第 12 页。

左右四短横即是四方的标识。① 这一看法很有道理。因为《说文解字》说过："巫，祝也。女能事无形以舞降神者也。象人两袖舞形，与工同意。"又说："工，……象人有规榘也。与巫同意。"可见"ⵜ"字的字形可以理解为两矩相交。它代表巫的主要特点：一是"有规矩"，二是可以表识四方。

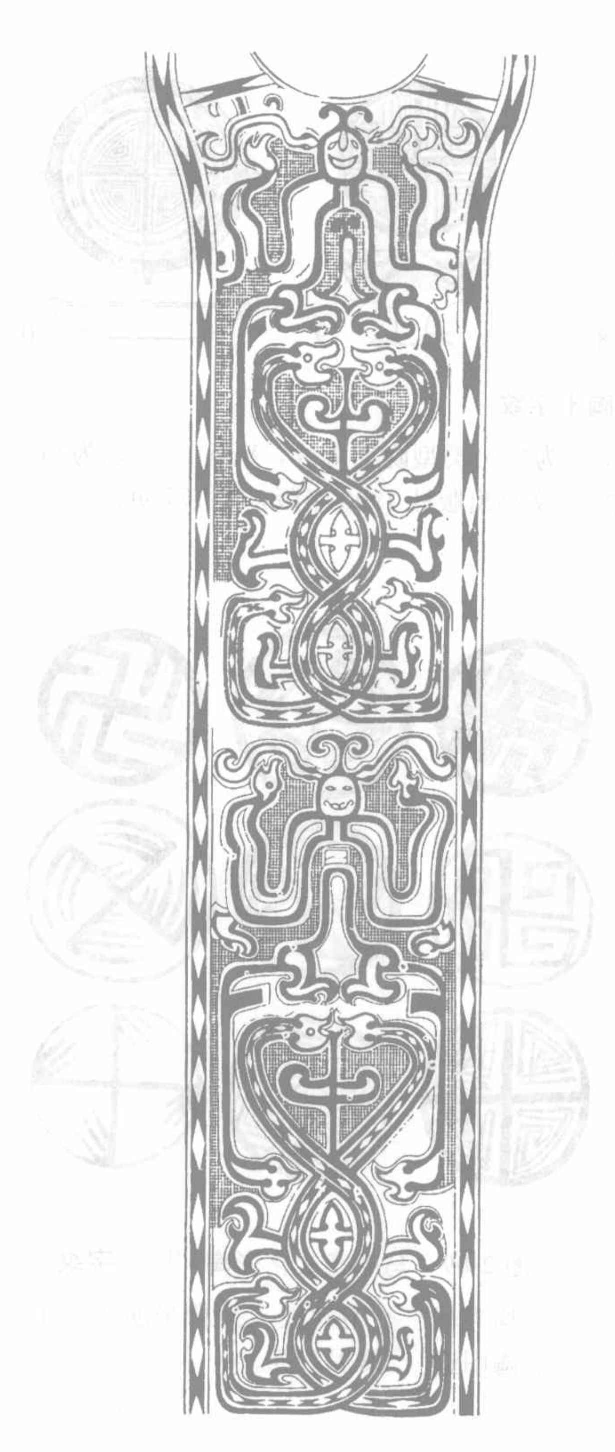


图 2-10　单体伏羲女娲

五弦琴局部纹饰。原件 1978 年出土于湖北随县擂鼓墩曾侯乙墓，今藏湖北省博物馆。

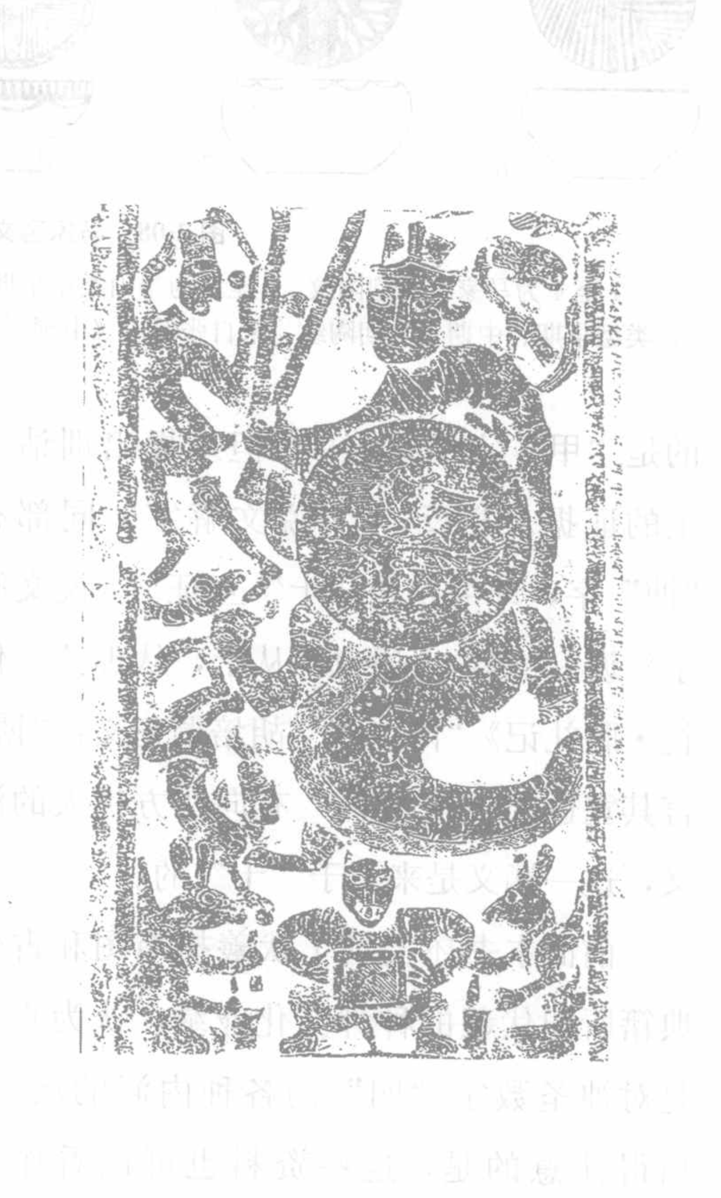


图 2-11　伏羲执规图

东汉画像石，1972 年出土于山东临沂白庄。此图中心部位为伏羲，人身蛇尾，手执规，身上有一日轮，轮中有金乌和九尾狐。其左方有二羽人和飞鸟，其下方有力士和捣药的玉兔。

① 周凤五：《说巫》，《台大中文学报》1989 年第 3 期。

总之，在以下五项事物之间，我们可以看到一种同位关系：

◯神圣数字“四”：新石器时代后期最重要的神圣数字，用“四方”来表示。

◯四方：世界的基本结构，因而代表宇宙万物。

◯巫：掌握“四方”，因而可以交通神灵的人。

◯矩：巫的工具，用以掌握“四方”，表识天地万物。

◯伏羲：巫的代表，或最大的巫。最初是女性[①]，后为双性同体（图 2-10）[②]，再后来变为男性，而同女娲相结合。所以在汉墓画像中，伏羲和女娲的身份有时会彼此交换，表现为伏羲持规、女娲持矩（图 2-11）。

若对这些关系作一概括，那么可以说：矩是巫的标志，伏羲持矩的形象也就是巫的形象。这一形象是神圣数字“四”的生动的表现。

除《周易·系辞》以外，关于伏羲事迹的最早也最重要的记载，见于长沙子弹库帛书。帛书说：古有雹戏（伏羲）氏，以女娲为妻，生子四人，从事“襄天栈”、“格参化”的事业。至夏禹、殷契之时，世代为之“襄晷天步”：

未有日月，四神相隔，乃步以为岁。是唯四时：长曰青干，二曰朱四单，三曰□黄难，四曰□墨干。[③]

这段话，可以看作对神圣数字“四”和四方理论的一次史学方式的表达。它说明：在东周人看来，这一理论在伏羲时代已经建立。其后发展为关于天文学的理论，重视区分日月四时。夏、殷以来以四时配入四色，而有青、朱、白（或

---

① 《说文解字》：“巫，祝也，女能事无形以舞降神者也。”《国语·楚语下》：“在男曰觋，在女曰巫。”

② 郭维德：《曾侯乙墓中漆匫上日月和伏羲、女娲图像试释》，载《江汉考古》1981 年第 1 期。

③ 参见李零：《长沙子弹库战国帛书研究·帛书乙篇》，中华书局 1985 年版。“有”原写“又”，“隔”原写“戈”，“时”原写“寺”，“长”原写“伥”，“单”原写“兽”，“黄”上残字一识为“翟”，释作“白”。

黄）、墨四神。从“青干”、“墨干”等名称看，这可能是同圭表测影相关联的神名。实际上，这段话讲述了青龙、朱鸟、白虎、玄武四神体系的产生过程。尽管这一过程的细节尚有待讨论，但可以肯定，四神体系是以神圣数字“四”和古老的四方理论为基础而建立起来的。

三、 追溯：太阳祭典和十二支的来源

前面我们谈到了《尚书·尧典》中的四仲中星说，也谈到了四方观念同二方观念的关联。我们面前于是出现了这样一个问题：在《尚书·尧典》的四方理论中，是否有一个二元对立的底层呢？的确是有的。这就是羲仲与和仲的对立，亦即“寅宾出日，平秩东作”与“寅饯纳日，平秩西成”的对立。从仪式角度看，这里说的是迎日出、送日入的祭典。这种祭典是和古代的纪时法相联系的：

《淮南子·天文》：“日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。登于扶桑，爰始将行，是谓朏明。至于曲阿，是谓旦明。至于曾泉，是谓蚤食。至于桑野，是谓晏食。至于衡阳，是谓隅中。至于昆吾，是谓正中。至于鸟次，是谓小还。至于悲谷，是谓铺时。至于女纪，是谓大还。至于渊虞，是谓高舂。至于连石，是谓下舂。至于悲泉，爰止其女，爰息其马，是谓县车。至于虞渊，是谓黄昏。至于蒙谷，是谓定昏。日入于虞渊之汜，曙于蒙谷之浦。”

把《尚书·尧典》中的四仲中星说和上述记录结合起来看，可以得知：在传说的尧舜时代，人们的授时活动就是以太阳观测为基本依据的。这种观测并且联系于两种太阳祭典——早晨在东方举行的“寅宾出日”祭典和黄昏在西方举行的“寅饯纳日”祭典。人们并曾以太阳运行的地理位置为标记，将白天划为十五个时段。这反映了古人的一种认知时间的习惯：他们是依靠空间而认识时间的。同样的时间量度也见于殷人的太阳祭典。参考殷墟卜辞中各种时限词的用法，我们知道，殷人曾把白天划为五个时段，即以上述晨明至旦明、蚤食至隅中、正中至

铺时、大还至下春、县车至定昏各为一个时段。[1] 所谓十二支或十二辰，便是同这种纪时之法相联系的一组关于太阳视运动的符号。

根据各种语言学资料，我们可以对十二支的本来涵义作以下解释[2]：

子：原义为“兹”，标志太阳处于冥极而生的状态。子、兹二字同音。在甲骨文中，“子”字为胚胎在子宫之形，代表生命的起始；“兹”字为双“玄”之形，代表纯黑之色——也就是生命的起始。因此在神话中，玄鸟贻卵而生的商民族姓“子”。以下解释也是以此为出发点的：《说文解字》说“子”为“阳气动万物，滋人”。《说文通训定声·颐部》说“子”字借为“孳”、“滋”、“慈”等，皆从“兹”得声。《易·明夷》赵宾注云：“子者，万物方荄始也。”《史记·三代世表》说：“子者，兹；兹，益大也。”据此，“子”即“兹”，表示太阳处于冥极之处，将有所动。

丑：原义为“纽”，标志太阳藏于纽结的天门之内。《说文解字》说：“丑，纽也。”《释名》说：“丑，纽也，寒气自屈纽也。”可见此字代表天门纽结，太阳未出之时。

寅：原义为“敬引”，标志太阳被引至天门。《尔雅·释诂》：“寅……敬也。”《礼记·月令》孔颖达疏：“寅，引也。”“寅”即《尚书·尧典》所谓“寅宾出日”，《史记·五帝本纪》写作“敬导日出”。此字在十二支中代表敬引日出，宾引太阳而至天门。

卯：原义为“冒”。字从二“户”（卯），像开辟之形。意为打开天门，旭日初出。《说文解字》说：“卯，冒也。二月万物冒地而出，象开门之形，故二月为天门。”

辰：原义为“振”，代表太阳振动羽翼而飞升。故《说文解字》说：“辰，震也。”《史记·礼书》“举若振槁”索隐说：“振，动也，击也。”古人常用从“辰”之字表示生命的孕育及其发动。例如妇女怀孕而身动为“娠”，阳气破地“劈历

① 温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，四川省社会科学院出版社 1983 年版，第 5 页至 8 页。

② 这段解释是参考语言学家郑张尚芳的意见写成的。

振物”为“震”①，《礼记·月令》“蛰虫始振”以蛰虫的春出为“振”。“振”也用来表示鸟羽的发动，例如《诗经·豳风·七月》云“六月莎鸡振羽”，《周颂·振鹭》云“振鹭于飞”。古人以鸟喻日，所以把“辰”作为太阳初出时分的标志。

巳：原义为“已”，代表日已升，寅宾出日的仪式已毕。《释名·释天》：“巳，已也，阳气毕布已也。”“子”、“巳”二字在甲骨文中同形，其古音亦相同（仅有清浊之别）。二字实为同一字的分化：“子”为胞（子宫）中之子，“巳”为脱胞而出之子。故“胞”字亦从“勹”从“巳”。

午：原义为“牾”，代表日至中天，阴阳相交午。《说文解字》：“午，牾也。”又《释名·释天》：“午，仵也。阴气从下上与阳相仵逆也。”

未：原义为“昧”。意为太阳偏西，日光渐暗。《释名·释天》：“未，昧也。日中则昃，向幽昧也。”

申：原义为“伸”，意为重申、重引——重引日入，举行寅饯纳日的仪式。《尔雅·释诂》：“申……重也。”“申”与“寅”古音相同，故《说文通训定声》说申“与寅同意”。《尚书·尧典》所谓“申命和叔”、“申命羲叔”，“申命”亦指“重命”。

酉：原义为“留”、“柳”，表示太阳留于西方天门，将入于柳谷或昧谷、蒙谷。《礼记·月令》疏：“酉，留也。”古文“酉”作“丣”，是同“卯”字（“卯”）相对的一字：“卯”（卯）表示开启天门，“酉”（丣）表示关阖天门。所以《说文解字》说：“丣，古文酉。从卯。卯为春门，万物已出；丣为秋门，万物已入。”又《论衡·说日篇》：“儒者论日旦出扶桑，暮入细柳。扶桑，东方地；细柳，西方野也。”古代典籍多假“柳”为“酉”，故西方柳星即“酉星”，柳谷即“酉谷”。《尚书大传》“度西曰柳谷”注：“五色聚为柳，今书《尧典》作‘昧谷’。”

戌：即“灭（滅）”——太阳入于昧谷，光芒已灭。《淮南子·天文》：“戌者，滅也。”《毛诗传》：“火死于戌，阳气至戌而尽。”《说文解字》：“戌，滅也。九月阳气微，万物毕成，阳下入地也。”

---

① 《说文解字·雨部》。

亥：即“阂”——天门彻底关闭，阂藏太阳于地底。《淮南子・天文》：“亥者，阂也。”《说文解字》：“阂，外闭也。”《后汉书・郎颛传》“涉历天门，实成戊己”句注：“戌亥之间为天门也。”《释名・释天》：“亥，核也。收藏百物，核取其好恶真伪也。”

以上关于十二支原始涵义的论述，事实上可以用来解释太昊（太皞）、少昊（少皞）、契和商代前八王名号的来历。因为学者们已经注意到，这些名称在记载中有一些意味深长的关联。如：

（一）太皞和帝喾相关。“喾”字古或作“俈”[①]，从“告”声。“太皞”亦如此。《楚辞・远游》有云“历太皓以右转兮”。《淮南子・览冥》有云：“得清净之道，太浩之和也。”所以杨宽判断：“喾”与“皞”为同音通假。古人是为表尊敬而称“帝喾”为“太皞”的，这就像《孟子・万章上》称“帝舜”为“大舜”一样。而且，帝喾是殷人、东夷的古帝，太皞、少皞也是东夷的传说。可见“帝喾”就是“太皞”。[②]

（二）少皞和契、挚相关。张澍辑注本《世本・帝系篇》：“少昊，黄帝之子，名契。”宋衷注：“少昊名挚。”鉴于少皞与契同为东夷人的社神，以及同样有关于弓矢的传说，可以判断，少昊与契是同一个人。[③]

（三）契、挚和亥相关。王国维《殷卜辞中所见先公先王考》说：“余读《山海经》、《竹书纪年》，乃知王亥为殷之先公，并与《世本・作篇》之‘胲’、《世本・帝系篇》之‘核’、《楚辞・天问》之‘该’、《吕氏春秋》之‘王冰’、《史记・殷本纪》及《三代世表》之‘振’、《汉书・古今人表》之‘垓’，实系一人。”[④]

（四）太皞、少皞分别同朝阳、夕阳相关。按太皞、少皞二名指太阳。《说文解字・日部》：“皞，皓旰也。”徐锴《说文解字系传》：“皞，日转高皞旰盛也。”

---

① 《管子・侈靡》：“俈尧之时”。房玄龄注：“俈，帝俈也。言二帝之时。”《史记・三代世表》、《史记・封禅书》“帝喾”亦作“帝俈”。

② 杨宽：《中国上古史导论》，载《古史辨》第七册，海南出版社 2005 年版，第 139 页。

③ 郭沫若《中国古代社会研究》认为：“少昊金天氏帝挚，其实当即是契。古挚、契同部。”见《郭沫若全集・历史编》第一卷，人民出版社 1982 年版，第 227 页。

④ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《观堂集林》第二册，中华书局 1959 年版，第 409 页。

朱骏声《说文通训定声》："皞，洁白光明之貌。"这是太皞、少皞的共同之处。二者的不同则在于：太皞是东方之神，主日出；少皞是西方之神，主日入。二者之别，乃相当于甲骨文中的"大采"、"小采"之别，即司朝之神与司夕之神之别[①]，也即东皇与西皇之别。以下资料，可以证成此说：

《淮南子·时则篇》："东方之极，……东至日出之次、榑木之地、青土树木之野，太皞句芒之所司者万二千里。"（太皞是东方之神，主日出）

《山海经·西次三经》："长留之山，其神白帝少昊居之。……实惟员神磈氏之宫。是神也，主司反景。"郭璞注："日西入则景反东照，主司察之。"郝懿行笺疏："是神，员神，盖即少昊也"。（少皞主日入）

《楚辞·远游》："凤皇翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。"王逸注："西方庚辛，其帝少皓，其神蓐收，西皇即少昊也。"（少皞是西方之神）

（五）商代前八王的名号都和太阳相关。按据《史记·殷本纪》，在上甲微之前，商有七王，顺序为契、昭明、相土、昌若、曹圉、冥、振。王国维在殷卜辞中检出一"夒"字，认为"夒必为殷先祖之最显赫者，以声类求之，盖即帝喾也"。[②] 这样就得出以下一个八王祀统：

帝喾——契——昭明——相土——昌若——曹圉——冥——振

这一祀统的特点在于：一、各王之名皆不见于殷墟卜辞；二、从卜辞中习见的用语——"自上甲衣（殷祀）至于多后（多王）"——来看，此八王未曾列入商王的合祭之典，不反映真实谱系；三、不以甲、乙、丙、丁等干支符号为名，因此，同天干祀统相区别，是按另一套规则安排的祀统；四、过去的学者曾把此八王判为神话人物，但在中国神话中，又很少见到昭明以下六王的名称。可见它们乃联系于一

---

① 参见丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年影印龙门联合书局本，第384页。

② 同上书，第411页至412页。

种特殊的祭典。前文谈到，在此八王中，“喾”和“契”都具有太阳神的身份，即一像旭日，一像夕阳——亦即日出之祭、日入之祭时的神主。事实上，其余六王也具有这种日祭神主的身份。因此，其名号其实也表示了太阳的某种状态。如：

昭明，意为日光明亮。《说文解字·日部》：“昭，日明也。”《诗·周颂·时迈》“昭明有周”句孔颖达疏：“昭者大明之状。”可见昭明代表已升空而光明普照的太阳。如果比拟于太阳祭，那么，昭明之祭相当于卜辞中的“既祭”。

相土，表示日至中天而临照下土。《诗经·商颂·长发》：“相土烈烈，海外有截。”意为太阳烈烈生威，普照四海之外。甲骨文“相”字作圆目睁视一木之形，故古代“相”字多用作动词。如《尔雅·释诂》释“相”为“视”。《说文解字·目部》也说：“相，省视也。从目，从木。《易》曰：地可观者，莫可观于木。”据此，“相土”可释为视土，或观察土中之木。此词在古籍中一作“相士”，王国维曾在《殷卜辞中所见先公先王考》中力辩“土”是而“士”非。但若将“士”（甲骨文作“⊥”）理解为立木表于土，则“相土”、“相士”两词的意义相近，同样表示太阳行于中天而临照木表。金文中有“圭”字，或作两“土”之形（师遽方彝），或作两“士”之形（五年琱生簋），足证“士”即“土”。可见“相土”代表日中之时，亦即《淮南子》所说的“正中”。卜辞中有“即”祭，“即”意为相近，指的是日中之祭，这正好相当于“相土”之祭。《左传·襄公九年》说相土曾代阏伯而为火正，相土之所以有这种神性，也因为它是中午的太阳神。

昌若，指日暮。“昌”字在甲骨文和金文中与“旦”字同形，像日在地上。“昌”、“旦”二字的区别在于：“旦”表已出之日，“昌”表将落之日。所以卜辞有云：“昌洒至昏不雨。”[①] 它的意思是说自暮至昏不雨。正是在这一意义上有了“阊”字。《说文解字》：“阊，阊阖，天门也。”可见“阊”中之“昌”代表进入天庭的夕阳。“若”则指若木，亦即西方神树、太阳所入之处。《离骚》“折若木以拂日”王逸注：“若木在昆仑西极，其华照下地。”又《文选·月赋》李善注引《山海经·大荒北经》：“若木，日所入之处。”如果把“昌”理解为夕阳或夕阳之光华，那么“昌若”的涵义正是“华照下地”。据此，昌若之祭，应该相当于卜辞中的“御落日”之祭。

---

① 黄浚：《邺中片羽初集》，1935年北京尊古斋版卷下33.3。

曹圉，表示太阳入地。《说文解字》释“曹”字为“狱之两曹”，释“圉”字为“囹圄”，而《楚辞·远游》王逸注把“灵圉”解释为昆仑众神：可见“曹圉”可以理解为昆仑之狱；如下文第五章第一节论昆仑和蓬莱所说，昆仑指的是西方冥世。甲骨文“曹”字像两日在木中之形（），“圉”字像人受枷禁之形（）。所以“曹圉”一名可理解为太阳西下而入于草木的桎梏之中。这时也就是《淮南子》所谓“入于蒙谷，是谓定昏”之时。卜辞中有“入日”之祭，应相当于曹圉之祭。

冥，代表子夜，太阳深藏于子宫。《说文解字》说“冥”即“幽”；《诗·小雅·斯干》郑玄注说“冥”即“夜”；《尔雅·释言》说“冥，幼也”；《大玄·玄文》说“冥者，明之藏也”。可见“冥”代表未生而将生的状态。正因为这样，甲骨文中的“冥”、“娩”二字同形，即同样表示生命存在于子宫之中。总之，“冥”乃表示太阳深藏于子宫、将有所动的那个阶段。

振，从“辰”得声，原义为振动。前文已论证：古人常用从“辰”之字来表示生命的孕育及其发动，用“振”来表示鸟羽的发动和太阳的初升。故卜辞中所谓“朝酌”之祭，应相当于振祭。

综合以上，可以给出一份太阳祭典诸符号对照表（图 2-12）。



图 2-12　太阳祭典符号

这一图表的涵义是非常丰富的。它不仅说明了十二支的来历，而且说明了商王名号的来由。我们由此知道，这两者都来自太阳祭典：十二支是从太阳祭典中产生的纪时符号，商王名号则源于太阳祭典各分部的名称。这意味着：太阳祭典是当时最重要的祭典，以诸王司祭或配祭。——正因为这样，最早几位商王都是以太阳神的名号为名的。我们由此还知道，商人祭日原有两套系统，除掉以回归年为周期的祭典以外，另有以昼夜为周期的祭典。正是由于这两套系统的相互对

应，所以在当时人的观念中，出现了东方、日出、春季与生的对应，以及西方、日入、秋季与死的对应。这种对应在后来成为五行纳音说的基础。

值得注意的是：《尧典》所反映的以昼夜为周期的太阳祭典，在殷墟卜辞中可以找到证明。这就是关于"出日"、"入日"的卜辞，特别是关于"出入日"的卜辞。例如武丁时期卜辞有云"戊戌卜，内乎雀軜于出日，于入日"①，廪辛时期卜辞有云"乙酉卜，又出日，又入日"，武乙、文丁时期卜辞有云"辛未卜，又于出日"、"丁巳卜，又出日"、"丁巳卜，又入日"、"癸未贞：甲申□出入日"、"癸未贞，其卯出入日"、"出入日岁卯多牛"。② 这说明出日、入日祭典乃是在同一天进行的。它不同于以回归年为周期的祭典。《尧典》把"寅宾出日"、"寅饯纳日"仪式分属于春、秋，《周礼·春官·典瑞》郑玄注说"春分朝日，秋分夕月"，正是以回归年为周期的祭典的表现。

郭沫若曾经认为，"寅宾出日"、"寅饯纳日"、"春分朝日，秋分夕月"云云，是较"出日"、"入日"后起的学说。③ 这种说法未必正确。因为从天文学的角度看，以上两种大阳祭典是彼此关联的。祭典有一个显而易见的重要内容，即通过对日影的持续观察准确地测定四方。这也就是《诗·鄘风·定之方中》"揆之以日"毛传所说的"度日出日入以定东西"。日影观测使用圭表。表影之最长、最短和两个中点，便是冬至、夏至和春秋分的数据。从"日中星鸟，以殷仲春"、"日永星火，以正仲夏"、"宵中星虚，以殷仲秋"、"日短星昴，以正仲冬"等说法看，中国人很早就掌握了这些数据。④ 何况，新石器时代有大量遗物表现了当时人对四方的

---

① 《殷虚文字乙编》2065，《丙编》171，《怀特》159，《屯南》890。

② 见萧良琼：《卜辞中的"立中"与商代的圭表测景》，载《科技史文集》第10辑，上海科技出版社1983年版，第38页；常正光：《阴阳五行学说与殷代方术》，载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，江苏古籍出版社1998年版，第248页。

③ 郭沫若：《殷契粹编·考释》，《郭沫若全集·考古编》第三卷，科学出版社2002年版，第363页。

④ J. B. Biot认为鸟、心、虚、昴四宿处于二分二至点的年代是公元前2400年前后，见J. B. Biot, Études sur l'Astronomie Indienne et sur l'Astronomie Chinoise, Lévy, Paris, 1862. 此外，日本学者能田忠亮认为《尧典》星象的观测年代应为公元前2000年左右，见《尧典に见えたる天文》，1937年；中国学者竺可桢认为昴宿的观测年代在公元前2700年，见《论以岁差定〈尚书·尧典〉四仲中星之年代》，1927年；李约瑟认为四仲中星的天象在公元前2400年前后，见《中国科学技术史》，科学出版社1975年版。

重视。由于测定东西二方是明辨四方进而制定历法的基础，因此，即使在四方观念稳固确立以后，人们仍然会持续地关注二方。从殷卜辞的情况看，告祭方神之时，殷人对东西方向依旧表现出特殊的重视。① 由此可见，在很长的时期内，“寅宾出日”、“寅饯纳日”仪式对人们社会生活的方方面面发生了重要影响。它既是古代宗教生活的中心项目，也是古代科学生活的中心项目。可以说，正是在这一项目当中，人们完成了二方观念和四方观念的统一，也实现了从前者到后者的转变。

由于上述祭典具有这样重大的意义，所以，围绕它出现了许多神话人物及其名号。这些名号具有复杂的相关性，让现在人感到困惑。但上面这份图表却揭示了这种情况的原理。我们由此懂得，神话人物的名号，可能意味着一个酋长及其所代表的部落，也可能意味着一个神主及其所代表的祭典；由此引申开来，这一名号还可能意味着一种官职及其所代表的能力，以及一种社会秩序或一种事物状态。名号之间相混同的情况，就缘于这些符号功能的相互转换。这一点，可以帮助我们去理解一些特殊的古代记录——理解若干神话人物名称之间的同一性，以及特定神话人物名称的多义性。例如同是西方之神，“少昊”的本义是指西归的太阳，“契”的本义是指担任日祭神主的部落，“鸷”和“挚”的本义是指这个部落所崇拜的鸷鸟，“该”和“亥”则代表同这一祭祀相联系的时间状态。在这里，不同名称侧重描写了一个事物的不同侧面。另外我们也可以推测，那位被《国语》、《竹书纪年》、《史记》等史籍描写成“勤其官而水死”的农业英雄，它之所以名为“冥”，应当是因为它设祭于“冥”时（这一点值得注意，它意味着，在非常早的祭祀仪式中，即出现了以水和冥相对应的观念）。这一知识，可以帮助我们去分辨许多神话人物之间错综复杂的关系。

总之，《尚书·尧典》的记录显示了二方制同四方制的联结。它说明，后来的四方之祭、四时之祭，都经历过二方之祭、二时之祭的阶段。

四、从“五官”看五行的起源

中国思想史上有一个规律性的现象，即过去的每一种意识形态，其要素都会

① 见常正光：《阴阳五行学说与殷代方术》，同前注。

在新的意识形态中得到保留，只是它的位置会发生变化。“四方”和“五行”的关系也是这样：至晚到汉代，“五”便代替“四”，成为主流学说的核心词语，成为汉民族理论家所信奉的最重要的神圣数字。这种情况通常被称作“五行起源”。它是中国思想史上的大问题，曾引起热烈的讨论。讨论是卓有成效的，不过有一个重要细节尚未明确，即：“五行起源”是否应该看作从“四方”到“五行”的历史变化？若是这样看，那么，其主体线索为何？在这一过程中，哪个因素起了最关键的作用？

班固《汉书·艺文志》有一段话，对解决上述问题是有启发意义的。它说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。”“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道。”“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。”它的意思是：思想的分野来源于知识的分野，而知识和观念都是在社会实践中建立起来的，通过一定的人和制度得到总结和传承。在政教合一时代，政府机关承担了总结知识、运用理论的职责。因此，通过官守和相关的制度行为来认识从“四方”到“五行”的历史变化，是解决这个中国思想史问题的关键。

为此，我们注意到一个同制度相关的神圣数字“四”的理论。此即周礼中的四方之祭：

> 《礼记·曲礼下》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。”郑玄注：“祭四方，谓祭五官之神于四郊也。勾芒在东，祝融、后土在南，蓐收在西，玄冥在北。……此盖殷时制也。”
>
> 《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也；瘗埋于泰折，祭地也；……四坎坛，祭四方也。”郑玄注：“四方，即谓山林、川谷、丘陵之神也。祭山林、丘陵于坛，川谷于坎。每方各为坎为坛。”
>
> 《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林、川泽，以疈辜祭四方百物。”郑玄注：“五祀者，五官之神在四郊，四时迎五行之气于四郊，而祭五德之帝，亦食此神焉。少昊氏之子曰重，为句芒，食于木；该为蓐收，食于金；修及熙为玄冥，食于水。颛顼氏之子曰黎，为祝融、后土，食于火土。”

这些记录说明：周代在天地之祭以外，有“四方”之祭。其祭祀地点设在四郊，目的是“迎五行之气”，因而以“五官之神”为对象，又称“五祀”。这五官之神包括木神勾芒，即少昊氏之子重；金神蓐收，即该；水神玄冥，即修和熙；火神和土神祝融、后土，即颛顼氏之子黎。它们也就是汉代的五行之神。可见四方之祭在周代已经接受了关于神圣数字“五”的影响，成为四方观念、五行观念的调和与折中。它代表了从“四方”到“五行”的重要转折点。

在上文“五祀”或祭“五德之帝”之外，《周礼》另有九处记载了“五帝”之祀。[①] 据汉代经师注解，这“五帝”是“五色之帝”[②]，即“东方青帝灵威仰”、“中央黄帝含枢纽”等[③]，不同于“五官之神”。这里注明的区别是很重要的。因为和“五祀”相比，“五帝”之祀更适合作为五行观念在周代已经确立的标志。——它不仅从制度角度表明了这一事实，同时也显示了“五行”观念在周代的形态。据考证，在《周礼》中，“上帝”或“昊天上帝”是五帝的总称，而“五帝”则是“上帝”或“昊天上帝”的具体。所以《地官·大司徒》等篇章只说“禋祀五帝”、“兆五帝”，而不及上帝；《春官·大宗伯》等篇章说“旅上帝”，而不讲五帝。[④] 我们知道，“禋祀”是燔柴升烟之祀，专用于祭天。五帝既然采用“禋祀”来祭拜，可见它们便是天上的神灵，因而同“四方”之祭有明显区别：“四方”历来是被作为地祇或作为地的象征看待的。由此可以了解一个道理：古人为什么反复说“天有五行”、“天生五材”[⑤]？其原因在于：“五行”和“四

---

① 钱穆：《周官著作时代考》，载钱氏《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆 2001 年版，第 323 页。

② 《周礼·天官·掌次》郑玄注引郑司农。

③ 《周礼·天官·大宰》贾公彦疏。

④ 金春峰：《周官之成书及其反映的文化与时代新考》，台北：东大图书公司 1993 年版，第116 页。

⑤ 《左传·襄公二十七年》：“子罕曰：凡诸侯小国，晋楚所以兵威之，畏而后上下慈和，慈和而后能安靖其国家，以事大国，所以存也。无威则骄，骄则乱生，乱生必灭，所以亡也。天生五材（注：金木水火土也），民并用之，废一不可。”《孔子家语·五帝》：“季康子问于孔子曰：旧闻五帝之名，而不知其实，请问何谓五帝？孔子曰：昔丘也闻诸老聃曰：天有五行，水、火、金、木、土，分时化育，以成万物。”《春秋繁露·五行对》：“天有五行，木、火、土、金、水是也。”《春秋繁露·五行之义》：“天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。”

方”的主要区别，不仅是作为思想基础的两种不同的神圣数字观念的区别，而且是天地之别。

周代祭祀中的“五行”之制，事实上可以追溯到殷商文化当中。上文所引《礼记·曲礼下》郑玄注即说到：“此盖殷时制也。”如上所说，这种制度最重要的表现有二：一是同知识分野相关的职官，二是同天数相关的星历。因此，少皞氏立五官一事，便可以看作“五行”观念及其理论体系形成过程中的关键事件：

《左传·昭公十七年》：“郯子曰：……昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也；鴡鸠氏，司马也；鳲鸠氏，司空也。爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用、正度量，夷民者也。”

这是一段很著名的话，它不仅最早提出了一份关于“五帝”（黄帝、炎帝、共工、大皞、少皞）的名单，而且说到了少皞族的组织结构。据《山海经·大荒东经》，“少皞之国”在东海之外。据《左传·定公四年》，“少皞之虚”在鲁地，为“商奄之民”所奉祀。《史记·鲁世家》也指出：“封周公旦于少昊之虚曲阜。”种种迹象表明，少皞文化以鲁地为中心，是东夷文化的一支，因而是殷商文化的重要来源。少皞氏以鸟名官，其特点是把每一官守分为五部，例如以五鸠治民事（“鸠民”），以五雉治器用度量（“为五工正”）。这个对殷商文化产生了重大影响的制度，在史籍中称作“五官”、“五正”之制：

《国语·楚语下》：“古者民神不杂。……有天地神民类物之官，是谓之五官。各司其序，不相乱也。”韦昭注：“类物，谓别善恶、利器用之官。”

《左传·定公四年》：“周公……分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩、沽洗，怀姓九宗，职官五正。”杜预注：“五官之长。”

这种“五官”之制，应当源于“星历”中的“五行”之制。因为《史记·历书》说过：“盖黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余，于是有天地神祇物类之官，是谓五官。各司其序，不相乱也。”也就是说，以五鸠治民事，以五雉治器用度量，其基础是历法五官之制，即以凤鸟氏、玄鸟氏、伯赵氏、青鸟氏、丹鸟氏等五鸟分司历正和分、至、启、闭。这一意义上的“五官”，也就是后来的“五行之官”：

> 《左传·昭公二十九年》：“故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”
>
> 同上：“献子曰：‘社稷五祀，谁氏之五官也？’（史墨）对曰：‘少皞氏有四叔，曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也。后土为社；稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。’”

上文说到，这些记录曾被郑玄用来解释周代的“五祀”。这意味着，周代“五祀”的确来源于少皞氏时的“五官”。《左传》引史墨的话还包含这样一个意思：这“五祀”经过了一个“三祀”、“二祀”各自独立的阶段。由此可见，若要了解五行之官构成的原理，就要研究一下这个“三祀”和“二祀”；为此，要追踪被尊为“五官”的诸“贵神”的来历。大量具神话色彩或民俗色彩的记载，有助于解答这一问题：

句芒：东方之神，木神，司命之神；一说为伏羲“太皞”神，亦即东方太阳神。其名表示万物始生、木华初萌。《山海经·海外东经》：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙。”郭璞注：“木神也；方面素服。《墨子》曰：昔秦穆公有明德，上帝使句芒赐之寿十九年。”《淮南子·时则》：“东方之极，自竭石山过朝鲜，贯大人之国，东至日出之次、榑木之地、青土树木之野，太皞句芒之所司者万二千里。”高诱注：“太皞，伏羲氏，东方木德之帝也。句芒，木神。”《白虎通义·五

行》："勾芒者，物之始生，芒之为言萌也。其精青龙。"《左传·昭公二十九年》"木正曰句芒"注："正，官长也。取木生句曲而有芒角也。"

重：南正，曾受命司天，主察日月星辰之度数。颛顼之裔。《山海经·大荒西经》："大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴姖天门，日月所入。……颛顼生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。"郭璞注："古者人神杂扰无别，颛顼乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。重实上天，黎实下地。……主察日月星辰之度数次舍也。"《国语·楚语下》："颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。"

祝融：南方之神，火神。一说即日神，其名表示"能昭明天地"。[①] 颛顼之裔。《山海经·大荒西经》："颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处榣山，始作乐风。"《山海经·海内经》："炎帝之妻，赤水之子听訞生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。祝融降处于江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土壤，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。"《淮南子·时则》："南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野，赤帝祝融之所司者万二千里。"

犁：即黎。高辛氏的火正，曾受命司地以属民，施行历法，死为火神。颛顼之裔。《淮南子·时则》高诱注："祝融，颛顼之孙，老童之子，吴回也。一名黎，为高辛氏火正，号为祝融，死为火神也。"参见上文"重"。

蓐收：西方之神，刑神，死为金神，司日之所入。一说为"少皞"神，亦即西方太阳神。《山海经·西次三经》："又西二百九十里，曰泑山，神蓐收居之。其上多婴短之玉，其阳多瑾瑜之玉，其阴多青雄黄。是山也，西望日之所入，其气员，神红光之所司也。"郝懿行注："红光，盖即蓐收也。"《山海经·海外西经》："西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。"郭璞注："金神也；人面，虎爪，白毛，执钺。"《国语·晋语二》："蓐收也，天之刑神也。"《淮南子·时则》："西方之极，自昆仑绝流沙、沈羽，西至三危之国、石城金室、饮气之民不死之野，少皞

① 杨宽：《中国上古史导论》第十一篇，载《古史辨》第七册上，上海古籍出版社 1982 年影印本，第 308 页至 309 页。

蓐收之所司者万二千里。”高诱注：“少皞，黄帝之子，青阳也，名挚。以金德王天下，号为金天氏。死为西方金德之帝也。蓐收，金天氏之裔子，曰修，死祀为金神也。”

该：一说即蓐收，少皞氏之子，因有金德而托为金神。王国维认为即《史记·殷本纪》中的“振”、《汉书·古今人表》中的“垓”、《世本·帝系篇》中的“核”、《山海经·大荒东经》和《竹书纪年》中的“王亥”。为殷之先公。①《礼记·月令》郑玄注：“蓐收，少皞氏之子，曰该，为金官。”《吕氏春秋·孟秋纪》“其神蓐收”高诱注：“少皞氏裔子曰该，皆有金德，死托祀为金神。”

玄冥：北方之神，水神。一说为“颛顼”神。《山海经·海外北经》：“北方禺彊，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。”郭璞注：“字玄冥，水神也。”《淮南子·时则》：“北方之极，自九泽穷夏晦之极，北至令正之谷，有冻寒积冰、雪雹霜霰、漂润群水之野，颛顼玄冥之所司者万二千里。”高诱注：“颛顼，黄帝之孙，以水德王天下，号高阳氏，死为北方水德之帝也。其神玄冥者，金天氏有适子曰昧，为玄冥师，死而祀为主水之神也。”

修、熙：事迹无考。“修”应即“修蛇”。《淮南子·本经》“修蛇”高诱注：“修蛇，大蛇。”又《风俗通义·祀典》引《礼传》：“共工之子曰修。”② 下文第三章第二节说到，共工是蛇民族之神。由此可见，“修”一名是“修蛇”的省称。而“熙”则是龟的别名。《史记·夏本纪》索隐引皇甫谧：“鲧，帝颛顼之子，字熙。”根据第七章第一节所列举的众多证据，可以判断鲧即“冥”，是具有龟神身份的人物。神话中的“修蛇”和金文中“它它熙熙”一类习语，也证明修是蛇神③，熙是龟神。因为“修”的字义是绵长，“熙”的字义是宽大，分别象征蛇

① 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《观堂集林》第二册，中华书局1959年版，第415页至416页。

② 又见《史记·五宗世家》索隐引、《续汉书·礼仪志中》注引、《后汉书·马成传》注引。

③ “修蛇”一名在古神话中多见，二字皆用为蛇的符号。例如夏禹为姒姓，《世本·帝系篇》说其母为“修巳”。据刘师培《姒姓释》，“姒”、“巳”二字均与“蛇”字同形，故可判断“姒”为蛇的符号，“修巳”的意思就是长蛇。“禹”字从虫，亦为蛇，故禹也是蛇的符号。参见陈梦家《商代的神话与巫术》论蚩尤为修蛇，亦参见本书第七章第一节论修熙。

的品德和龟的品德。《淮南子·本经》说："逮至尧之时，……猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿……断修蛇于洞庭，擒封豨于桑林。"高诱注："洞庭，南方泽名。"这说明作为蛇神的修，同时具有南方泽神的身份。由于"修"有"修远"之义，"熙"有"嬉游"之义①，所以在传说中，有修好远游一说。《风俗通义》卷八："共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。"

后土：原是社神、土神、地下幽都之神，后为中央神。共工之裔。一说为"黄帝"神。《国语·鲁语上》："共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。"《楚辞·招魂》："魂兮归来，君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人駓駓些。参目虎首，其身若牛些。"王逸注："幽都，地下后土所治也。……土伯，后土之侯伯也。"《山海经·大荒北经》："后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。"《山海经·海内经》："祝融降处于江水，生共工。……共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。"《淮南子·时则》："中央之极，自昆仑东绝两恒山，日月之所道，江汉之所出，众民之野，五谷之所宜，龙门、河、济相贯，以息壤堙洪水之州，东至于碣石，黄帝后土之所司者万二千里。"高诱注："黄帝，少典之子，以土德王天下，号为轩辕氏，死为中央土德之帝。后土者，句龙氏之子，名曰后土，能平九土，死祀为土神也。"

句龙：土神，曾为后土。共工之裔。见上文。

总结上述，可以把五行之官各事项的关系表列如下：

只要稍加分析，我们就会发现，在这份图表中隐藏了以下事实：

（一）五正脱胎于四时之祭，五行之官的制度是社稷之祭和四时之祭相结合的产物。为什么这样说呢？因为图中暗含了三种四时之祭：其一表现为第一栏《左传·昭公二十九年》所记五正的次序——木、火、金、水、土。这实际上是春、夏、秋、冬的顺序。这一次序是和分、至、启、闭四鸟相对应的。由此推测，少皞氏原来是把玄鸟、青鸟、丹鸟、伯赵奉为四时之祭之祭主的。由于这一祭祀传统的影响，才产生了《左传·昭公二十九年》所记"木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥"的神灵次序。其二表现为"少皞氏四叔"，即

① 《文选·登徒子好色赋》"熙邯郸"吕延济注："熙，犹嬉游也。"

<table>
<tr><th>左传次序</th><th>五时</th><th>五正</th><th>五　官</th><th colspan="3">六　神</th><th>五　鸟</th></tr>
<tr><td>1</td><td>春</td><td>木正</td><td>句芒（东方之神，木神，司命之神。一说为伏羲太皞神）</td><td>重（为句芒。南正，曾受命司天。颛顼之裔。一说少昊氏之子）</td><td rowspan="3">少皞氏四叔</td><td rowspan="3">三祀</td><td>玄鸟司分</td></tr>
<tr><td>3</td><td>秋</td><td>金正</td><td>蓐收（刑神，死为金神，司日之所入。一说为少皞神）</td><td>该（为蓐收，少皞氏之子，因有金德而托为金神）</td><td>青鸟司启</td></tr>
<tr><td>4</td><td>冬</td><td>水正</td><td>玄冥（北方之神，水神。一说为颛顼神）</td><td>修、熙（为玄冥。蛇神和龟神。修为南方泽神）</td><td>丹鸟司闭</td></tr>
<tr><td>2</td><td>夏</td><td>火正</td><td>祝融（南方之神，火神，日神。得名于“能昭明天地”）</td><td>犁（高辛氏火正，曾受命司地以属民。为祝融、后土）</td><td>颛顼氏之子</td><td rowspan="2">二祀</td><td>伯赵司至</td></tr>
<tr><td>5</td><td>季夏</td><td>土正</td><td>后土（中央神。曾是社神、地下幽都之神。一说为黄帝神）</td><td>句龙（土神，曾为后土）</td><td>共工氏之子</td><td>凤鸟历正</td></tr>
</table>

重、该、修、熙的组合。史墨说“重为句芒”（东）、“该为蓐收”（西）、“修及熙为玄冥”（修南熙北），《淮南子》高诱注说修是南方泽神，这两者所显示的方位配合是一致的。由此看来，在“修及熙为玄冥”之前，可能存在这样一个阶段：重、该、修、熙“四叔”分别代表东、西、南、北四神。[①] 其三表现为由太皞、少皞、颛顼系统诸神组成的木正、金正、水正、火正。这一四时系统本来是自足的。从郑玄所说“颛顼氏之子曰黎，为祝融、后土，食于火土”云云看来，土正是后来才独立的，此职曾由火正黎兼任。

这样一来，可以判断，共工氏的社神后土是外来的神灵，原不属于东方民族（太昊、少昊、颛顼等族）的四时之祭。它本是地下幽都之神，即北方神。《管子·五行篇》说：“昔者黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得奢龙而辩于东方，得祝融而辩于南方，得大封而辩于西方，得后土而辩于北方。……后

---

① 《左传·昭公二十九年》说重为句芒、该为蓐收、修及熙为玄冥，杜预注“二子相代为水正”。“相代”一语意味着，这里隐含了两个层次的祀制：一是未相代时的祀制，二是实行修熙相代的祀制。因此推测，《淮南子·本经》及高诱注乃反映了新祀制的底层情况，即未相代之时的情况。此时的修具有蛇和洞庭神的身份。

土辨乎北方，故使为李（房玄龄注：‘李，狱官也，取使象水之平也’）。”在这里，仍然保留了后土为北方神的遗迹。后土是替代黎而成为土正或中央神，并进入五祀系统的。正是由于它的加入，“五正”体系才得以完成。

（二）在四时之祭演变为五行之官的过程中，有过一个“三祀”的阶段。三祀实际上是太皞之祀、少皞之祀、颛顼之祀——是对于东夷民族三个最大的部落之神的祭祀。根据以下记载：

《左传·僖公二十一年》：“任、宿、须句、颛臾，风姓也。实司太皞与有济之祀，以服事诸夏。”杜预注：“任，今任城县也。颛臾在泰山南武阳县东北。须句在东平须昌县西北。四国封近于济，故世祀之。”

《左传·昭公八年》：“陈，颛顼之族也。”杜预注：“陈祖舜，舜出颛顼。”

《左传·昭公十七年》：“陈，太皞之虚也。……卫，颛顼之虚也，故为帝丘。”

《左传·定公四年》：“分鲁公以……殷民六族，……使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公。……因商奄之民，命以伯禽而封于少皞之虚。”

《山海经·大荒东经》：“东海之外大壑，少皞之国。少皞孺帝颛顼于此。”

《国语·楚语下》：“少皞之衰也，九黎乱德，……颛顼受之。”

太皞、少皞、颛顼都是分布在今山东、河南一带的部族，彼此之间有交叉的关系或“授”、“受”的关系。太皞风姓，属国有虙、任、宿、须句、颛臾、密、郓、仍、有济等，皆在今山东境内。少皞后裔甚众，除青阳氏后国外，有偃姓、嬴姓、李姓、纪姓等国，包括五鸠、九扈，大多在今山东境内。① 颛顼则继少皞而为帝神。《左传·昭公十七年》关于以鸟名官的说法，实际上表明了少皞族立官

① 《路史·国名纪一》。参见逄振镐：《山东古国与姓氏》第二章第一节、第四节，山东人民出版社2006年版。

的基本方式：把不同职位分配到不同部落当中，每官由特定部落承袭。同时，在政教合一的情况下，相关祭典也由相关之官主持。所谓“重为句芒”、“该为蓐收”、“修及熙为玄冥”，所谓颛顼继少皞而为帝神，其实是这种袭官方式在祭祀制度上的表现。因此可以说，“三祀”是部落结合为联盟的产物，是由三个部落的分别祭祀组合而成的。

（三）在上述所有的祭祀系统之中，都隐藏了一个二元的底层。例如所谓“二祀”，既表现为颛顼之祀、共工之祀的结合，又表现为日神和生命神之祀、夜神和死神之祀的结合。在“三祀”系统中，这个二元就是东方太皞（句芒）和西方少皞（蓐收）的对立，其实质是春秋两祭、早晚两祭。在前文“太阳祭典和十二支的来源”一节，我们已经详细论证了这一祭典。这种“三”和“二”的关联是很有趣味的，从中可以引出四个认识：

1. 从早晚两祭到三祀，主要变化是增加了玄冥之祭。这就是说，太阳祭典曾经有过一日三祭的阶段。除早晚两祭以外，还在子夜“冥”时设祭，祭拜死而复生的太阳。

2. 这种子夜的太阳祭典，产生在颛顼部落当中。“玄冥为颛顼神”一语的涵义，乃指以太阳神玄冥为部落神。

3. 少皞部落中的修族、熙族，也曾承袭玄冥神一职，即联合主持玄冥之祭，故云“修及熙为玄冥”。正是在这一仪式中，产生了龟蛇同体的传说。

4. 三祀的实质是太皞、少皞、颛顼这三个大部落共同举行太阳祭典，其背景则是东夷族各支系的联合。

由以上种种来理解“五行”的起源、理解从“四方”到“五行”的变革，庶几可以掌握事情的关键——这关键便是五行之官制度的形成。现在我们知道，决定这一制度的主要因素有二：一是历日测定和与之相关的太阳祭典，其内容是主察日月星辰之度数以纪时定历，其形式则是以太阳之祭为部族的最高仪典；二是部族联合所导致的社会组织结构的变动，它决定了民事之官和神事之官的设置，造成太阳祭典由二祀发展为三祀进而发展为四祀、五祀。由此可以断定，五行起源的过程，本质上是不同族群的太阳祭典逐步综合的过程。华夏民族的神圣数字“五”，既是一个同天文历法相关联的数字，又是一个同社会政治相关联的数字。这也就是《管子·五行篇》“作五行以正天时，立五官

以正人位”一说的来由。

五、 夏代的“五行” 和“九歌”

关于五行起源的讨论，通常是在思想史的学科范围内进行的。这种研究有一个优点，即能够注意作为研究对象的理论命题的发展，注意它在逻辑上的和历史上的统一。但这种研究也有一个缺点，即容易忽略上述过程的背景因素——因为那些因素往往是以实践的方式（而非理论的方式）表现出来的。

考虑到以上情况，本书特别注意从制度和仪式的角度去追寻五行的起源。本书认为，只有制度化、仪式化的行为，才能最大限度地影响广大人群，造成思想史上革命性的变化。从这个角度看，五行之官制度的形成，是五行起源过程中最重要的一个事件。这一事件不仅有制度化、仪式化的特点，有具广泛实践性的特点，而且，它对数字“五”作了前提性的规定。因此可以说，它是催生五行观念的关键因素。当这一因素出现以后，神圣数字“五”就转化为五行观念了。以五行之官制度为基础，五行观念于是有了一系列精彩的表现。这些表现共同构成五行观念演进过程中的若干重要的节点。其中最早的一个节点是夏代初年的“五行”和“九歌”。

夏代的“五行”见于《尚书·甘誓》。《尚书·甘誓》记夏王与有扈氏大战于甘地。夏王誓告左右六人：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。”其事又载见《墨子·明鬼下》、《吕氏春秋·先己》、《史记·夏本纪》等篇章。《墨子》、《吕氏春秋》认为此处“夏王”指的是禹，而《书序》和《史记》则认为夏王即启。夏王所讨伐的“有扈氏”又见前文所引《左传·昭公十七年》，属少皞部落，乃是以九种扈鸟为标志的氏族。① 此处的“五行”，诸注家则以为指的是金木水火土五种事物。从“天用剿绝其命”看来，这“五行”应是指天上的事物，即天文现象和历法现象。如果认为有扈氏隶属于施行五官之制的少昊部落，和“五鸠”、“五雉”同列，那么，这种理解是有道理的。有一种看法认为：《甘誓》这篇誓师词，“大概在夏王朝是作为重要祖训历世口耳相传，终于形成一种

① 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第二册，中华书局2005年版，第866页。

史料流传到殷代，其较稳定地写成文字，大概就在殷代，所以用了在殷代后期已出现的‘五行’、‘三正’字样”。① 这种看法值得重视。参考下文所论述的殷代“五火”、“五星”等事物，可以推想，在夏代初年，一年五节的改火之法和对五行星的了解都已产生。

从现有资料看，夏民族是一个崇尚“九”的民族。例如《尚书·尧典》称尧的氏族部落为“九族”，称鲧之治水“九载绩用弗成”；《皋陶谟》说“行有九德”，即栗、立、恭、敬、毅、温、廉、塞、义之德；《禹贡》分天下为“九州”，说兖州有“九河”，荆州有“九江”，治水的结果是“九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同”。又如《尚书·益稷》说禹之时“《箫韶》九成，凤凰来仪”；《山海经·大荒西经》说禹之子夏后启“上三嫔于天，得九辩、九歌以下……开焉得始歌《九招》”；《左传·文公七年》引《夏书》说“戒之用休，董之用威，劝之以九歌”；《吕氏春秋·古乐》说禹“命皋陶作为《夏籥》九成，以昭其功”；《楚辞·离骚》说“启九辩与九歌兮，夏康娱以自纵”；《楚辞·天问》说“启棘宾商，九辩九歌”。如果说“九族”、“九载”是以“九”表示多数或数之极，那么，其他的“九”便不免有神圣的意味。

在这里，特别值得注意的是关于音乐的“九”——《尚书》和《吕氏春秋》所谓“《箫韶》九成”、“《夏籥》九成”，《山海经》和《楚辞》所谓“九辩”、“九歌”、“《九招》”，以及《左传》引《夏书》所谓“九歌”。关于“九歌”，《左传·文公七年》引晋大夫郤缺的解释说：

> 九功之德皆可歌也，谓之“九歌”。六府、三事，谓之“九功”。水、火、金、木、土、谷，谓之“六府”；正德、利用、厚生，谓之“三事”。

对这段话，已故音乐学家黄翔鹏有一个特殊的理解，即把“九歌”理解为九声音列。② 因为《左传·昭公二十五年》子产说过一段话：“为九歌、八风、七音、六律以奉五声。”这话的意思是在九歌、八风、七音、六律当中有“五声”这一

---

① 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第二册，中华书局2005年版，第873页。
② 黄翔鹏：《乐问》第八篇，中央音乐学院出版社1999年版。

骨干。用“九功”的说法来证子产的说法，那么，可以得出以下一表，它表示五种音阶关系：

十二律	黄钟	太簇	姑洗	林钟	南吕	中吕	无射	应钟	蕤宾	
九功	水	火	金	木	土	谷	正德	利用	厚生	
九歌	C	D	E	G	A	F	♭B	B	♯F	
八风	C	D	E	G	A	F	♭B	B		
七音	C	D	E	G	A	F	♭B			清商音阶
六律	C	D	E	G	A	F				曾钟常用音
五声	C	D	E	G	A					

这份表格的意思是说，如果把“九功”、“九歌”配入十二律中的九律，并按五度相生法排列，那么可以得出以下一个序列：

无射（正德）→中吕（谷）→黄钟（水）→林钟（木）→太簇（火）→南吕（土）→姑洗（金）→应钟（利用）→蕤宾（厚生）→

这里的无射、中吕、黄钟、林钟、太簇、南吕、姑洗、应钟、蕤宾，彼此之间是五度的关系，即♭B生F、F生C、C生G、G生D、D生A、A生E、E生B、B生♯F的关系。按五度关系排列：从C向上方五度生至E共计“五声”，再向上方五度生至B是“八风”；加上C的下方五度F是“六律”，再加下方五度♭B则是“七音”。“九歌”是上述所有音级的总和。

以上对九歌、八风、七音、六律、五声的理解，有很多证据支持。《左传·宣公三年》记周定王时的一段话说：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。……桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。”《墨子·耕柱》说：“昔者夏后开使蜚廉折金于山川而陶铸之于昆吾……九鼎既成，迁于三国。夏后氏失之，殷人受之。殷人失之，周人受之。夏后殷周之相受也数百岁矣。”这里的禹铸九鼎之说，经考察，具有很高

的历史真实性。① 作为国之神器，亦即礼乐重器，“九鼎”可以证成“九歌”为九声音列之说，因为每一鼎便代表了一音。曾侯乙墓编钟常用C、D、E、F、G、A六音，称“自然六音”，它显示了基本六均的存在②。《国语·周语下》伶州鸠论律的一段话，则说明以蕤宾来对应“厚生”、以无射来对应“正德”、以应钟来对应“利用”，完全符合古人的观念。因为这段话说的是：

> “四曰蕤宾，所以安靖神人，献酬交酢也。”（蕤宾对应“厚生”）
> “六曰无射，所以宣布哲人之令德，示民轨仪也。”（无射对应“正德”）
> “六间应钟，均利器用，俾应复也。”（应钟对应“利用”）

由此可见，这一表格所反映的事物逻辑是真实的。它意味着：所谓音级发展由少到多，是个不能成立的假设。最早的八音之乐是由^{b}B、B、C、D、E、F、G、A组成的音列，B是其中的“应声”，故伶州鸠说应钟之义是“俾应复也”（韦昭注此语云“皆应其礼、复其常也”）。夏代乐学是以“九德”为律学背景的，采用九音。如果说夏代的“九歌”由水、火、金、木、土、谷、正德、利用、厚生组成，那么可以断定，在夏代，已经有了正德生谷、谷生水、水生木、木生火、火生土、土生金、金生利用、利用生厚生的相生观念。

六、 殷商时代的“五帝”、“五火” 和“五星”

学者们注意到：在殷商时期出现了“尚五”的现象。胡厚宣《论殷代五方观念及“中国”称谓之起源》一文③曾讨论这一现象，列举其表现有三项：一是引用罗振玉的说法，猜测殷代外祭可能有“五方帝”。例证为卜辞所记“贞方帝卯

---

① 李先登：《禹铸九鼎辨析》，载《夏商周青铜文明探研》，科学出版社2001年版。
② 崔宪：《曾侯乙编钟宫调关系浅析》，载《探律集》，上海音乐学院出版社2004年版，第113页。
③ 胡厚宣：《论殷代五方观念及“中国”称谓之起源》，载《甲骨学商史论丛初集》，河北教育出版社2002年版。

一牛，㞢南□”、“己巳卜，王賁于东”、“贞賁于西”、“癸酉卜中贞三牛”等等。① 二是殷代可能有五方之观念，例如帝乙、帝辛卜辞有曰：

> 己巳王卜贞［今］岁商受［年］。王占曰吉。
> 东土受年。
> 南土受年。
> 西土受年。
> 北土受年。（郭沫若《殷契粹编》907）

若与武丁时以下卜辞合看：

> 戊寅卜，王，贞受中商年。十月。（罗振玉《殷虚书契前编》8，10，3）
> □巳卜，王，贞于中商乎御方。（商承祚《殷契佚存》348）

则殷代已有中、东、南、西、北五方的观念。三是殷人称配天而在帝之左右的臣仆为“帝臣”、“帝五臣”、“帝五工臣”或“帝五工”。例如卜辞有云：

> ……又于帝五臣，又大雨。
> 王又岁于帝五臣，正，隹亡雨。（《殷契粹编》13）
> 庚午贞，𧊒大集于帝五工臣甹在且乙宗卜。（《殷契粹编》12）
> 癸酉贞帝五工其三牢。（罗振玉《殷虚书契后编》上26，15）

他据此认为：这是五方观念的产物，“盖上帝为人间中东南西北五方之主宰，为帝臣者，遂亦有五数”。

以上三项，前两项颇受质疑，但最后一项的证据却比较充分。故沈建华、连劭名著文作了进一步论证。沈建华据甲骨文中的“圭”字，考察了受商王封赐于圭田的“圭臣”及其所参预的五方帝祭典。她认为：从《合集》34149版卜辞中

---

① 参见罗振玉：《殷虚书契考释》增订本下卷，第60页。

的“帝五”、“圭臣”、“南”、“北”等字样，可以判断“帝五”就是五行中的五方帝；从出土的圭、璧、璋、琮、璜等商代玉器，可以了解商代人将玉藻饰于五种颜色而用于五方祭典的情况。甲骨文表明，殷人在执圭祭天的活动中，已表现出五行观念的雏形。连劭名则说：在殷墟卜辞中，“帝臣”又称“帝工”，故《诗经》等典籍常以工、臣连称。殷墟无名组卜辞中有“帝五臣”，历组卜辞中有“帝工”和“帝五丰臣”（后者如《殷虚书契后编》上 26·15，应读为“癸酉，贞帝五丰臣，其三牢”）。这里的“帝五臣”或“帝五丰臣”，可以判断是五行之神。此文又说：在关于殷人郊祭的卜辞中，有“西对”、“东对”、“北对”等等提法，且常以五帝配祭，如《小屯南地甲骨》930 有云“贞其宁秋于帝五”、《甲骨文合集》34148 有云“庚午贞秋大舺…于帝五”。“帝五”即“五帝”，其祭仪多设在“秋月至”的时候。① 以上二文所提供的证据，意味着少皞以来的五官之制，在殷商时得到了保留。

关于殷人“尚五”的资料，有学者还补充了“五兆”、“五火”两项。②“五兆”见于《尚书·洪范》引殷人箕子之说，据说即龟卜中按五种形象归纳兆纹的方法，顾颉刚、刘起釪《尚书校释译论》已辨其非。③ 不过，“五火”却是一件不容忽视的事情。关于“五火”的记录见于殷代卜辞，云：

> 丁丑卜，又于五火，在雃。二月，卜。（《邺中片羽》三下 40，10）
> ……卜，又于五火，在齐。（《殷契粹编》72）

陈梦家认为，“又于五火”即“佑于五火”，指祭拜于五火；“又于五火在齐”关联于齐地的五行信仰。④ 丁山则认为，这“五火”就是用五时之木所钻的火，古称“改火”。⑤

---

① 沈建华：《从甲骨文圭字看殷代仪礼中的五行观念的起源》，载《文物》1993 年第 5 期。连劭名：《甲骨刻辞所见的商代阴阳数术思想》，载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，江苏古籍出版社 1998 年版。

② 庞朴：《阴阳五行探源》，载《中国社会科学》1984 年第 3 期。

③ 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第三册，中华书局 2005 年版，第 1180 页至1181 页。

④ 陈梦家：《五行之起源》，《燕京学报》第 24 期，第 48 页，1938 年。

⑤ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社 1988 年影印本，第 104 页。

改火是一种非常古老的风俗，论者通常把它推原于“燧人”，亦即发明取火技术的时代或氏族。其较早的资料有以下几条：

《太平御览》卷八六九引《尸子》：“燧人上观辰星，下察五木，以为火也。”(《艺文类聚》卷八十“辰星”作“星辰”)

《艺文类聚》卷八七引《九州论》：“燧人夏取枣杏之火。”卷八八引《淮南子》：“燧人秋取槐檀之火。”

《论语・阳货》：“旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”马融注：“《周书・月令》有更火之文：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。一年之中，钻火各异木，故曰改火也。”

《管子・禁藏》：“当春三月，萩室熯造，钻燧易火，杼井易水，所以去兹毒也。”房玄龄注：“三月之时，阳气盛发，易生温疫，楸木郁臭，以辟毒气，故烧之于新造之室，以禳祓也。四时易火，至春则取榆柳之火。春时之井又当复杼之，以易其水，凡此皆去时滋长之毒。”

这些记载说到了改火的若干特点：其一是每年改火，即在年中熄灭旧火，点燃新火；其二是定期改火，改火的时机往往与自然的季节相对应；其三是改火时采新木钻火；其四是改火同改水一样，具有定期清洁环境的意义。总之，虽然名称上有“行火”、“更火”、“改火”、“易火”之别，但其实质却都是在不同季节分钻不同树木以为火。[①] 这些特点和景颇族大型祭鬼活动——祭“龙萨”时的改火基本上一致。景颇族每年两次祭龙萨，其中有改火一项：

在第一次祭龙萨时，家家户户均熄灭了火，在祭祀中重新求取“火种”。取火方法系用两片竹子作剧烈摩擦而生火，称为“新火种”，并用这火烧去旱地上已砍伐的林木。这种原始的取火方法长期在宗教中被保留下来，他们相信这样取得的火，是人们生产和生活安全幸福的象征，它能克服人们所不

① 陈梦家：《五行之起源》，《燕京学报》第24期，第47页。

能克服的困难，给人们创造奇迹。①

显而易见，在人们的信仰中，改火是一件神圣的事情，是一种制度行为和仪式行为，具有宗教的意义。而用火“烧去旱地上已砍伐的林木”，可以印证《礼记·郊特牲》“季春出火，为焚也”一说，表明古已有用新火焚田的农事习俗。殷周之时的改火制度，应当就是以这种焚田习俗为渊源的。

景颇族的改火还证明：把改火的起源托之于“燧人”，这种说法是有道理的。因为风俗的分布范围是同它的历史相关联的（分布范围越广，就越古老），而改火是一种流传很广的习俗；在世界各地和中国各古老民族中，都能看到改火习俗和类似习俗的遗存。② 民族学资料表明了以下事实：

（一）火同人类生产有着最密切的关系。它不仅通过烹煮食物等等向人提供温饱，而且是刀耕火种、制造工具的必要手段。因此，云南彝族的祭火词说：“春天来开荒，荒地你烧熟；夏天虫吃苗，恶虫你烧死。火伴行人走，火伴家人坐。”

（二）火有“炎上”的特性。这使人们把它看作人神交通的媒介。例如丽江纳西族、白族支系白尼人和东北的鄂伦春族、鄂温克族，都认为火神会定期下凡察看，并定期回天庭禀报天神。所以这些民族都有定期清扫、定期祭祀的习俗。

（三）火对于人有利弊两重性：既可以益人，又可以成灾。这使火神崇拜表现为定期的迎送仪式。例如满族和彝族人习惯在春节和六月二十四日迎接火神，点燃新火；而云南弥勒彝族支系阿细人在正月二十三至二十四日举行隆重的送火神仪式，仪式上有一系列表示驱除火灾的项目。

（四）在古人的观念中，火是神的象征。在许多情况下，人们把火当作神主来看待。例如《说文解字》把“主”释为“灯中火主”，段玉裁说“主”和“炷”是古今字，即说明古之“主（神主）”概念联系于火的概念。这样一来，在各种农事节期，人们都会举行祭火的仪式。例如藏族人习惯在三大农时，即庄稼出苗

① 杜国林：《云南景颇族的宗教信仰》，载《人文科学杂志》1958年第3期至4期，第11页。参见下一注。

② 参见裘锡圭：《寒食与改火》，载《中国文化》第2期，1990年6月；又载《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社1992年版。

之时、豌豆开花之时、开镰收割之时，举行灶神祭祀。①

总之，由于火作为生产手段的特性，也由于它"炎上"的特性，它在人们心目中成了可以通达天时的神灵；关于火的崇拜和祭祀，因而有了历法的意义。

可以肯定，早在殷商以前，改火就同历法联系起来了。传说中被称作"火正"的司火之官，其职责正是掌管历法。例如《左传·襄公九年》记晋臣士弱回答"宋灾于是乎知有天道，何故"这一问题说：

> 古之火正，或食于心，或食于咮，以出内火。是故咮为鹑火，心为大火。陶唐氏之火正阏伯居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火。

这段话就说到了两种"火"——自然之火和星宿之火——的关系。它的意思是说：古代的"火正"，是与心宿（大火星）、柳宿（咮）配祭的。为什么会这样呢？是因为他要根据这两个星宿的出没，来管理"出火"和"内火"。如果说最利于观测大火昏见来决定春分的时代是公元前 2400 年左右②，那么可以判断，在传说中的尧舜时代③，天官已经习惯根据大火星的出没情况来决定"出火"，即在大火星昏见于东方之日点燃新火。到商代，大火星东升较晚；春分之日黄昏，出现于南中天的是以柳宿为代表的鹑火三宿。这样一来，"出火"的指示星就变成柳宿（咮）了。这也就是咮被称作"鹑火"、心被称作"大火"的缘由。

从历法角度看，以上情况属于"火纪时"，即按大火星的视运动确定农时。值得注意的是，古代记录涉及两个时间：传说中的尧舜时期和历史上的商周时期。在前一时期，大火星大致于春分时昏见于东方，于夏至之时昏见于南中天，于秋分之时随太阳隐没于西方地平。所以《大戴礼记·夏小正》有云："五月……初昏大火中"。在后一个时期，大火星东升西没的时间都推晚了，所以

---

① 参看杨福泉、郑晓云：《火塘文化录》，云南人民出版社 1991 年版，第 69 页、72 页、89 页、93 页、94 页。

② 《中国天文学史》，科学出版社 1981 年版，第 10 页。

③ 陈梦家认为夏王朝开始于公元前 2100 年左右，见《西周年代考·六国纪年》，中华书局 2005 年版，第 48 页。

《礼记·郊特牲》说“季春出火，为焚也”，《周礼·夏官·司爟》说“季春出火，民咸从之；季秋内火，民亦如之”。这些话说的是同样的情况，即按大火星昏见和昏没的情况来决定“出火”和“内火”。“内火”的意思，既是说大火星隐没，也是说熄灭旧火。这两段话也说明：由于岁差的原因，大火星昏见和昏没的时间历年不同，遂导致了观测和施行上的矛盾。这样一来，在中国早期天文学史上就出现了两个大问题：一是如何看待火正的职责及其分化，二是如何看待改火的历法意义。以下记录就是对这些问题的表述：

> 《国语·郑语》：“夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣。”①
>
> 《国语·楚语下》：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”
>
> 《汉书·五行志上》：“古之火正，谓火官也，掌祭火星，行火政。季春昏，心星出东方，而咮、七星、鸟首正在南方，则用火；季秋，星入，则止火，以顺天时，救民疾。帝喾则有祝融，尧时有阏伯，民赖其德，死则以为火祖，配祭火星，故曰‘或食于心，或食于咮’也。相土，商祖契之曾孙，代阏伯后主火星。宋，其后也，世司其占，故先知火灾。”

这些资料都是说古代天官掌管改火的情况。神话人物“祝融”，其实是这种天官的共名。所以黎既被称作“火正”，又被称作“祝融”；《左传·昭公二十九年》记五行之官，也说“火正曰祝融”。火正的通常职责是：于大火星昏见于东方之时主持“出火”，于大火星昏没于西方之时主持“内火”。但这一职责在颛顼时代发生过一次重大变化：在此之前，天文观测、星宿祭祀、历法施行原是三位一体的；后来改变了，分成两职。其中一职属天文，由重担任，专门进行大火星

---

① 又见《史记·楚世家》，云：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙、昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正。甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。”

观测和祭祀，即“司天以属神”；另一职属历法，由黎担任，专门负责定期改火，称“司地以属民”。所以在历史记载中，“重黎”有时是两个人名，有时却是一个人名。重是由火正改任“南正”的；之所以有此改动，大约因为他从此专司观测南中天的星座。此事发生在颛顼时代；颛顼之所以要改变旧制，“绝地天通”，原因即在于大火星东升的时间发生了较大变化，以至造成了节令制度上的错乱。因此，“司地以属民”便意味着把天文观测（特别是关于大火星的视运动的观测）和物候观测相协调，掌行火政，“以顺天时，救民疾”。火正的这一职责是非同小可的，事实上，他以出火、内火的方式掌管了当时的标准时（“天时”），并以之号令百工。此即《月令》所云：“季春命工师，令百工咸理；季秋霜始降，则百工休。”正因为如此，“火正”成了天官的代名词。历代火正都被民众尊为火神，配祭火星。帝喾时的祝融（黎）、唐尧时的阏伯、商代初年的相土，就是其中几个名垂青史的人物。

关于改火，顾炎武《日知录》卷五有“用火”条，云：

> 有明火，有国火。明火以阳燧取之于日（《司烜氏》），近于天也，故卜与祭用之（《菙氏》、《大祝》、《大司寇》）。国火取之五行之木（《司爟》），近于人也，故烹饪用之。古人用火必取之于木，而复有四时五行之变。《素问》：“黄帝言壮火散气，少火生气，季春出火，贵其新者，少火之义也。”今人一切取之于石，其性猛烈而不宜人，疾疢之多，年寿之减，有自来矣（详见第二十五卷介子推条）。邵氏《学史》曰：“古有火正之官。语曰：钻燧改火，此政之大者也，所谓光融天下者，于是乎在（《史记·楚世家》：重黎为帝喾火正能光融天下命曰祝融）。”《周礼·司烜氏》所掌及春秋宋卫陈郑所纪者，政皆在焉。今治水之官犹夫古也，而火独缺焉。饮知择水而亨不择火，以祭以养，谓之备物可乎？或曰“庭燎则有司矣”，虽然，此火之末也。

这段话，事实上也说到了火政当中“司天以属神”与“司地以属民”的区别。

前文引《尸子》，有云“燧人上观辰星，下察五木”。这是不是意味着，在燧人时代就有一种“木候历”或“火候历”呢？我认为，应当作这样的理解。这句话意味着：古代火正执掌火政，要作两种观察——天文观察（观辰星）和物候观

察（观五木）。物候观察同选择新木是联系在一起的，因此，古代所谓“以火纪”，是包含星辰历因素的物候历。[1] 在这种历法中有季节概念，如《周礼·夏官·司爟》所说，是“掌行火之政令，四时变国火，以救时疾”。从这个角度看，所谓“行火”、“更火”、“改火”、“易火”，其实质皆是在不同季节分钻不同树木以为火。也就是说，上古之时有两种以“火”为名的历法：一属物候历，即所谓“遂人以火纪”，亦即依树木的周期状态确定时历；二属星辰历，即所谓陶唐氏火正阏伯“祀大火而火纪时”，亦即按大火星的视运动确定农时。从各种文献中，可以归纳出前一种历法的大概[2]：

资料来源	节令				
子弹库帛书	青　木	赤　木	黄　木	白　木	墨　木
逸周书月令	春取榆柳木	夏取枣杏木	季夏取桑柘木	秋取柞楢木	冬取槐檀木
管子幼官篇	春以羽兽之火爨	夏以毛兽之火爨	中央以倮虫之火爨	秋以介虫之火爨	冬以鳞兽之火爨
淮南子天文	甲子受制，木用事，火烟青。七十二日。	丙子受制，火用事，火烟赤。七十二日。	戊子受制，土用事，火烟黄。七十二日。	庚子受制，金用事，火烟白。七十二日。	壬子受制，水用事，火烟黑。七十二日。
淮南子时则	春爨萁燧火	夏爨柘燧火		秋爨柘燧火	冬爨松燧火

以上一表的内容，不免掺杂有战国以来的五行说的成分，但它们却证明了一种古老的、以五为节或以十为节的历法的存在[3]。《左传·昭公元年》记秦医和语云：“分为四时，序为五节。”杜预注“五节”为“五行之节”，孔颖达则说：“序此四时以为五行之节，计一年有三百六十五日，序之为五行，每行得七十二日。”考虑到四川大凉山彝族曾使用一种每岁十月、每月三十六日的太阳历；也考虑到云南宁蒗彝族把这种太阳历分为阴年、阳年两截，以公母配五行作为每岁

① 参见本书第八章第二节论“以火纪”。

② 参考陈梦家：《战国楚帛书考》，载《考古学报》1984 年第 2 期，第 151 页。

③ 陈久金认为《管子·幼官》是十月历的旁证。参见《论〈夏小正〉是十月太阳历》，载《自然科学史研究》1982 年第 4 期；又载《帛书及古典天文史料注析与研究》，台北：万卷楼图书公司 2001 年版，第 320 页至 324 页。

十月的月名；[①] 可以判断，所谓“序之为五行，每行得七十二日”，便是这种存在于远古时代的历法。《孔子家语·五帝》载孔子语：“昔丘也闻诸老聃曰：‘天有五行，水火金木土，分时化育，以成万物。一岁三百六十日，五行各主七十二日也，化生长育，一岁之功，万物莫敢不成。’其神谓之五帝。”又《春秋繁露·治水五行》：“日冬至，七十二日，木用事，其气燥浊而清；七十二日，火用事，其气惨阳而赤；七十二日，土用事，其气湿浊而黄；七十二日，金用事，其气惨淡而白；七十二日，水用事，其气清寒而黑。七十二日复得木，木用事……”这些说法，应当也是这种历法的反映。正因为这样，先秦两汉之时，“七十二”成为最流行的一个神圣数字[②]。

以上一表同时也显示了以火纪时之法的多方面内容。由此去看殷墟卜辞中的“五火”，便知它既可能指五木之火，也可能指五色之火。在一片卜辞上出现“五火”一名，因此是可以理解的。[③] 换言之，卜辞“五火”，可以肯定是关于殷代改火的记录。在殷代，既然有“五帝”、“帝五臣”、“帝五丰臣”的制度，既然有祭祀用五色玉、五色牲的观念[④]和五方观念，那么，我们就应该把“五火”解释为五时变火。何况一年分为五时，这在殷代是一件顺理成章的事情。今天的物候调查表明，在中国内地，北纬30度左右，夏季的时间长度是其他各季的两倍[⑤]。这些地区，正好就是春分时节玄鸟（家燕）至的地区[⑥]，其气候状况乃相当于四千年前的黄河流域。因此，很难说季夏是一个为了凑数而起的有名无实的季节。事实上，在古代典籍中，关于五时的记录是屡见不鲜的。例如《尚书·皋陶谟》

---

① 彭祥兴等：《关于云南小凉山彝族十月太阳历的调查及其初步分析》，载《自然科学史研究》1984年3期；又陈久金等：《彝族天文学史》，云南人民出版社1984年版。

② 见杨希枚：《论神秘数字七十二》，载《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社1995年版，第654页至666页。

③ 陈梦家认为，卜辞中的“四火”、“五火”、“六火”，指的是四木之火、五木之火、六木之火。见《五行之起源》，《燕京学报》第24期，第48页。

④ 沈建华：《从甲骨文圭字看殷代仪礼中的五行观念的起源》；连劭名：《甲骨刻辞所见的商代阴阳数术思想》。见前文注。

⑤ 参见《中国自然历选编》，科学出版社1986年版；《中国自然历续编》，科学出版社1987年版。

⑥ 竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，载《竺可桢文集》，科学出版社1979年版。

说："抚于五辰，庶绩其凝。""五辰"实即"五时"[1]，亦即五个定季节的标准点[2]。

总之，关于燧人氏以火纪、炎帝氏以火纪的记录，可以相信它反映了四千年前的真实。在它和上述变火取五木的记录之间，有一个不绝如缕的风俗遗存。《左传·昭公十七年》说卫、陈主水星而商主火星，《国语·晋语》说大火之星"实纪商人"，甲骨卜辞中并且有许多关于大火星的记录[3]，如：

贞：隹火？五月。(《殷虚书契后编》下 37.4，此条记录表明殷人在大火昏中的五月祭火。)

己酉贞：王其令火司……工？

己酉贞：火，[illegible]王史？(《殷契拾掇》一集 431，此二条表明殷有司火之官，即"火司"。)

己［酉］贞：火，[illegible]王史？(《战后宁沪新获甲骨集》1.496，于省吾《甲骨文字释林·释甾》说"[illegible]王史"即"甾王事"，全句的意思是于大火星出现之时召集众人进行农耕，尽力于王事。)

丙寅卜，殻贞：其㞢(侑)火？(《殷墟文字甲编》3083，此为对大火举行侑祭之辞。)

……卜：其告火，自后且(祖)丁？……(胡厚宣《战后南北所见甲骨录——明义士旧藏甲骨文字》599，此辞意为：大火已见，农事将兴，乃告祭此事于后祖丁。)

这意味着，改火制度正是通过殷商民族而保存下来的。因此，殷墟卜辞中的"五

---

① 孙星衍《今古文注疏》引《诗传》："辰，时也。"参见《书·尧典》"历象日月星辰"孔颖达疏、《诗·齐风·东方未明》"不能辰夜"毛传、《秦风·驷铁》"奉时辰牡"毛传、《小雅·小弁》"我辰安在"毛传等。

② 参见陈久金：《阴阳五行八卦起源新说》，载《自然科学史研究》1986 年第 2 期；又载《帛书及古典天文史料注析与研究》，万卷楼版，第 353 页。

③ 参见温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究：科学技术篇》，四川省社会科学出版社 1983 年版，第 47 页至 50 页。

火”，可以判断就是这一风俗和制度的表现。

同“五火”一样，五星占也出现在殷商或更早的时代。

在古人的一些表述中，“天有五行”的“五行”，其涵义就是五行星，或五行星的化身。前者（以五行星为五行）有《史记·律书》，云：“律历，天所以通五行八正之气。”《河图括地象》，云：“天有五行，地有五岳。”《论衡·说日篇》，云：“星有五，五行之精。”《汉书·李勤传》，云：“臣闻五星者，五行之精。”后者（以五星之化身为五行）有《史记·天官书》，云：“天有五星，地有五行。”《说苑·辨物》，云：“天之五星运气于五行。”显而易见，对天上五行星的观测，同“五行”观念的形成与发展有密切的关联。

这种关联可以推到很早的时候。有人认为，在四千年前，中原人就开始了对五行星的观测。其理由是：夏、商、周三代的更替，同三次被古代中国人记录下来的神秘的星聚现象有关。第一次是在公元前 1953 年 2 月 26 日，即夏代初年，其时五星聚于二十八宿中的营室；第二次是在公元前 1576 年 12 月 20 日，即商代初年，其时五星聚于尾箕之宿；第三次是在公元前 1059 年 5 月 28 日，即商周之际，其时五星聚于舆鬼之宿。“这些星聚现象从一开始就被认为是预示上帝对一个新王权的合法性的认可。”[①]《竹书纪年》卷上记载第三次星聚说：“（帝辛，即纣）三十二年，五星聚于房，有赤鸟集于周社。”这一年，正是文王受命得专征伐的前一年。所以《艺文类聚》卷十引《春秋元命苞》说：“殷纣之时，五星聚于房。房者，苍神之精，周据而兴。周起于房而五星聚之，得天下之祥。”[②]这些记录意味着：至晚在殷商时代，人们已经对五星的运行作了精密的观测。

关于以上三次五星聚，天文史学家作过一些讨论。席泽宗认为，其中第二次——夏商之间的一次，各种解释均难以成立。[③] 不过人们一般都相信：殷商人

① 班大为：《天命和五行交替理论中的占星学起源》，载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，江苏古籍出版社 1998 年版，第 162 页。江晓原、钮卫星提供的数据与此不同，见《回天：武王伐纣与天文历史年代学》附录《古今五星聚一览表》，上海人民出版社 2000 年版。

② 又见《太平御览》卷五引。

③ 席泽宗：《“五星错行”与夏商分界》，载《夏商周断代工程简报》第 75 期，1999 年 11 月 25 日。

对五星运行已作观测。之所以如此，是因为在关于武王伐纣的记录中也多次出现了五星和其他星象。例如：

《利簋》："武王征商，隹甲子朝，岁鼎克昏，夙又商。……"（图 2-13）①

《国语·周语下》："昔武王伐殷，岁在鹑火，月在天驷，日在析木之津，辰在斗柄，星在天鼋。星与日辰之位皆在北维。颛顼之所建也，帝喾受之。我姬氏出自天鼋，及析木者，有建星及牵牛焉。则我皇妣大姜之侄伯陵之后，逢公之所冯神也。岁之所在，则我有周之分野也。月之所在，辰马农祥也。我太祖后稷之所经纬也，王欲合是五位三所而用之。"

《荀子·儒效》："武王之诛纣也，行之日以兵忌，东面而迎太岁。"杨倞注引《尸子》："武王伐纣。鱼辛谏曰：岁在北方，不北征。武王不从。"

《淮南子·兵略》："武王伐纣。东面而迎岁……彗星出而授殷人其柄。"



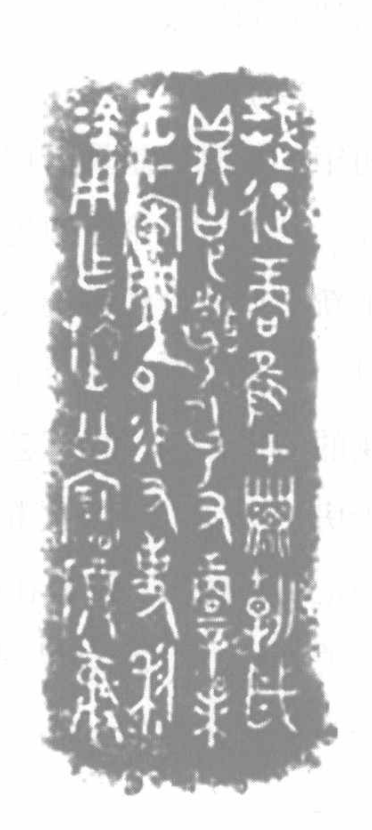


图 2-13　陕西临潼出土的西周利簋及其铭文

关于《利簋》的铭文，各家读法不同，日本学者成家彻郎的读法是："武王

① 《陕西临潼发现武王征商簋》，载《文物》1977 年第 8 期。

征商。惟甲子朝，岁鼎（当）。克闻（昏）夙有商。”它的涵义是：甲子日，周武王征讨商王。黎明前，木星在东方，离地平线不太高，与大军相对，辉煌显眼。周师打败了昏庸的商王。[①] 这段铭文证明典籍中的一些记载是真实可靠的，例如《逸周书·世俘》所说的“甲子朝至，接于商”，《史记·周本纪》所说的“二月甲子昧爽”。从另一面看，它和《国语》、《荀子》、《淮南子》等记载也可以相互证明，即证明“岁鼎”、“东面而迎岁”的记录同样具有可信性。

《国语·周语》所记，是著名的伶州鸠论律言论中的一段。三国时人韦昭曾对它作过完整的注解，《汉书·律历志下》也对其中的主要内容——武王伐殷时的天象问题——进行了详细讨论。据此可以把它意译为如下文字：

> 周武王发师东行之时，正当夏历的十月。此时岁星在张宿13度。张宿是周民族的分野星，属十二星次的鹑火星次。周师初发的那一天是戊子日，晚上月在房宿5度。房宿又称天驷、辰马，是周民族的农祥之星。这一天日位在析木星次的箕宿7度。后三天得周历正月辛卯，日月合朔于斗宿前1度，亦即合辰在斗柄。析木包括尾、箕、斗三宿，“从尾10度至南斗11度为析木，其间为汉津”。师发以后三十一天，武王度过孟津，此日是己未日，适逢冬至。此日水星（辰星）经斗、牛二宿而行至婺女天鼋之首。天鼋也是星次名，又称玄枵，范围在女宿（即婺女、须女）8度至危宿15度。它代表北方、水位，同时是周民族的女性祖先——齐女太姜族的分野之星。冬至日太阳行至北陆，辰星居于天鼋，故云“星与日辰之位皆在北维”。岁、日、月、星、辰，这是所谓“五位”；族祖星、分野星、农星，这是所谓“三所”。周民族的天数，就是对这五位三所的综合。

---

① 成家彻郎：《武王克商的年代》，载《武王克商之年研究》，北京大学出版社1997年版，第49页。各家于《利簋铭》中岁星一句的校读略不相同，发掘报告和于省吾云“岁鼎”，唐兰云“越鼎”，严一萍云“甲子朝岁，鼎克”，丁骕云“朝岁，贞：克”——但大都肯定了武王伐纣日出现木星这一事实。参见唐兰：《西周时代最早的一件铜器利簋铭文解释》、于省吾：《利簋铭文考释》，均载《文物》1977年第8期；严一萍：《从利簋铭看伐纣年》、丁骕：《伐纣之记载检讨》，载《武王克商之年研究》，第123页至124页、259页。又见尹盛平：《周原文化与西周文明》第三章第一节，江苏教育出版社2005年版。

这里提到了岁星、鹑火、天驷（房宿）、析木（箕宿）、辰（日月之会）、北斗、星（辰星，即水星）、天鼋等星座和星区。其中“岁在鹑火”、“星在天鼋”两句是说五行星的。它表明当时采用了岁星纪年，武王伐纣之年是十二次中的鹑火之年；也表明当时已注意观测行星，以木星、水星的位置和日、月、日月合朔的星空背景为“五位”。在这种情况下，对“五星聚”的观测，显然是一件很正常的事情。

《荀子·儒略篇》杨倞注引《尸子》的一段话，说到“岁在北方，不北征。武王不从”。“岁在北方”的意思是木星出现在地平线上，但其位置并非正东，而是比正东偏北 30 度左右。“不北征”则是说这是不利于征伐的兆象。这句话意味着，当时已有岁星占术或五星占术。

以上关于武王伐殷时的天象的描写，现在已经被人们信为史实，而成为计算商周年代的重要依据。这一点是不难理解的。因为早在殷代，天象观测便已达到很高水平。甲骨卜辞上不仅有关于日食、月食的观测记录，有关于日珥的观测记录（“三舀食日”）[①]，有立表测影的记录，有关于火、尾、昴、鸟、北斗、毕等星座的观测记录[②]，而且，在商代金文中出现的星宿名，包括二十八宿中角、亢、房、心、井、柳、轸、奎、胃、昴、觜、女、虚等十多名[③]。而其中关于木星的记录，则是特别值得注意的一批资料。

木星在商周时叫“岁”。其字本作“戉”，表示有威灵而受古人尊视。最初代表木星；后因木星每约十二年（11.86 年）经行一周天，而用之为计时的天体，“岁”于是代表年岁。据《尔雅》的解释，以“岁”表示年岁之事早见于夏代，曰：“夏曰岁，商曰祀，周曰年，唐虞曰载。”可见“岁”字之使用非常古老。果然，在甲骨卜辞中，“岁”字常常用为神名和祭名，“无月不可以举行岁祭”，“其例多至不可胜数”。[④] 例如：

---

① 刘朝阳：《中国古代天文历法史研究的矛盾形势和今后出路》，《天文学报》1 卷 1 期，1953 年。

② 参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 237 页至 248 页。温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究：科学技术篇》，四川省社会科学出版社 1983 年版，第 1 页至 65 页。

③ 陈邦怀：《商代金文中所见的星宿》，载《古文字研究》第 8 辑，中华书局 1983 年版。

④ 郭沫若：《甲骨文字研究·释岁》，《郭沫若全集》考古编第一卷，科学出版社 1982 年版，第 149 页至 153 页。

戊午卜行贞王宾岁亡尤在十三月

己未卜行贞王宾二牛亡尤在十三月在夹卜（《殷契卜辞》5·3）

丙申卜贞𩛛尊羊𠂤卯三窜箙一牛于宗用八月（林泰辅《龟甲兽骨文字》）

辛巳卜□贞翌甲申其㞢彳岁自上甲□十三月（明义士《殷虚卜辞》）

卜辞中并且有“太岁”之名：

从又于大岁𥁕辛亥贞壬子又多㕣岁（《库方二氏所藏甲骨卜辞》1022）

这个“大岁”① 实际上是木星的镜像，是一个假想的星座——以同木星相反的方向按12年一周天的速度运行。它是太岁纪年法的标志。如果这一看法（把“大岁”理解为“太岁”）成立，那么可以说：在公元前2000年，中国人便认识了木星这颗行星，不仅了解了它的大致运行周期，而且知道它运行一周天的较准确的时间。

关于五星同五行的关系，有许多学者作过具体论述。有人认为“行”的涵义是移动和排行，这两个涵义都来自对五星聚分的描写。② 有人认为“五行的原始意义指天上五星的运行”，其年代在周以前。后一说的理由有以下两点：

（一）二十八宿的设定在周代以前。竺可桢《中国古代在天文学上的伟大贡献》一文说在周代初年，新都新藏《东洋天文学研究》说在周初或其前，李约瑟《中国科学技术史》第四卷说是从殷代中期开始发展起来的。

（二）二十八宿的划定，取决于五星当中填星（土星）的周期。因为古占星家认为填星每二十八年（今测值为29.46年）经行一周天，在五星当中是周期最长的一星；用它作标准，就使包括填星在内的五颗星都能在天球面上找到位置。③

---

① 刘朝阳：《中国古代天文历法史研究的矛盾形势和今后出路》，《天文学报》1卷1期，1953年。

② 马绛：《神话、宇宙观与中国科学的起源》，载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，第110页。

③ 刘起釪：《释〈尚书·甘誓〉中的五行与三正》，载《文史》第七辑，中华书局1978年版；又《五行原始意义及其纷歧蜕变大要》，载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，第134页至142页。

按《淮南子·天文》说："镇星以甲寅元始建斗，岁镇行一宿。当居而弗居，其国亡土；未当居而居之，其国益地，岁熟。日行二十八分度之一，岁行十三度百一十二分度之五，二十八岁而周。"《汉书·天文志》"填星曰中央季夏土"句注引晋灼说："常以甲辰元始建斗之岁，填行一宿，二十八岁而周天也。"这说到了"填星"一名的来历，说到了土星占法的梗概，也说到了周天大略分为二十八区的理由。在年代更早的资料——1973年在长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《五星占》中，我们看到了相类似的表述：

东方木，其帝太浩（昊），其丞句芒，其神上为岁星。岁处一国，是司岁。……

西方金，其帝少浩（昊），其丞蓐收，其神上为太白。是司日行、彗星、天夭、甲兵、水旱、死丧……

南方火，其帝赤帝，其丞祝庸，其神上为荧惑。……其出西方，是胃（谓）反明，天下革王。……

中央土，其帝黄帝，其丞后土，其神上为填星，实填州星。岁［填一宿］……填之所久处，其国有德，土地吉。……

北方水，其帝端玉（颛顼），其丞玄冥，［其］神上为晨（辰）星。主正四时，春分效［娄］，夏至［效井，秋分］效亢，冬至效牵牛。……①

在这些文字中也保留了以土星为"填星"，认为它"岁填一宿"的观念。不过在另一处，这篇《五星占》却说填星"卅岁一周于天"。同"二十八岁而周天"的说法相比，这是一个比较精确的数字，更接近今测值29.46年。这从反面证明：同填星周期相联系的二十八宿理论，是一个非常古老的理论。

本书将在第七章进一步讨论二十八宿起源问题，即采用新的证据，证明中国二十八宿起源于殷商时代，证明五星占的天文学基础是一个精密的天文观测体系。现在要说的是：根据上引《五星占》的文字可以知道，古人乃把对万事万物

① 参见席泽宗：《〈五星占〉释文和注解》，载《文物》1974年第11期。方括号内是通过他校而补出的文字。

的归类——五行，看作天上五星的放射。这就是“五星者，五行之精”一说的原理。也就是说，完整的五行体系，是古五帝、五行之官和五星的结合。就此而言，五星占未必是五行观念最主要的来源（行星为何取“五星”？有无必然性？目前尚无证据加以说明），但它却是五行观念的最重要的表现。《尚书·舜典》说：“在璇玑玉衡，以齐七政。”汉孔氏传：“七政，日月五星。”《国语·周语》说：“王欲合是五位三所而用之。”三国吴韦昭注：“五位，岁、月、日、星、辰也。”这说明古人对恒星背景下的行星运行很早就有特别的关注，由此建立了五行星的观念。如果说古人曾把太阳、月亮也看作行星，那么可以判断，早在金星、土星、火星纳入五星之前，五星观念就已经建立起来了；如果说周民族先民的“五位三所”学说乃以复杂的分野理论为基础，那么也可以判断，殷商时代的天文学，已经对整个星空有了全面的掌握。所以，我们不必因为在殷墟卜辞中未见金星、土星，而对这一观念加以怀疑。

关于五星观念的形成，还有一个问题，即五星的名称问题。我们知道，古人原是把五行星称作岁星、辰星、填星、太白、荧惑的。从什么时候开始改称木、水、土、金、火呢？一般认为是秦汉之际。因为最早以五行称五星的资料，就是上文说的帛书《五星占》，它写成于公元前 170 年左右①。其实，我们有另一个办法来解答这一问题，这就是考察五行的排列顺序。

关于五行的顺序，古有如下几种说法：

（1）水、火、木、金、土。见《尚书·洪范》、《逸周书·小开武》。

（2）木、火、金、水、土。见《左传·昭公二十九年》。

（3）水、火、金、木、土。见《左传·文公七年》、《墨子·经说下》、马王堆帛书《周易》。

（4）金、木、水、火、土。见《国语·郑语》（“先王以土与金木水火杂”）、《白虎通义·五行》。

（5）木、金、火、土、水。见马王堆帛书《五星占》。

（6）木、火、土、金、水。见董仲舒《春秋繁露·五行对》和《五行之义》。

---

① 席泽宗：《中国天文史上的一个重要发现——马王堆汉墓帛书中的〈五星占〉》，载《文物》1974 年第 11 期。

这些排列是有一定道理的，例如《左传·昭公二十九年》的木火金水土（2）是时间（春夏秋冬）顺序，《左传·文公七年》的水火金木土（3）是相胜的顺序，董仲舒《春秋繁露》的木火土金水（6）既是相生的顺序，也是五季（春夏仲秋冬）的顺序。《墨子·经说下》（3）说："合水土火，火离然。火铄金，火多也。金靡炭，金多也。合之府木，木离木。"其实也可以归为相胜的顺序，因为它讨论的问题就是"五行毋常胜（贵）"。《尚书·洪范》（1）以"水"为首，乃是民生功用的顺序。《尚书大传·甘誓》对这个顺序作过解释："水火者，百姓之求饮食也；金木者，百姓之所兴作也；土者，万物之所资生也。是为人用。"《五星占》（5）已见前文，实际上是星占的顺序。按《五星占·五星总论》有云：

> 视其相犯也：相者木，殷者金，金与木相正，故相与殷相犯，天下必遇兵。……大白与荧惑遇，金、火也，命曰乐（铄），不可用兵。营惑与辰星遇，水、火［也，命曰焠，不可用兵］，举事大败。……

这里顺序讨论的，正是木、金、火、水之间的关系。席泽宗注意到了这一现象，他说："在五个行星中，帛书对金星用的篇幅最多，占了一半以上，而且把它的次序提前。在《史记·天官书》和《淮南子·天文》中都是东→南→中→西→北，而这里则是东→西→南→中→北。"[①] 现在我们知道，这些差别的实质是：《史记·天官书》、《淮南子·天文》是按汉代流行的五季顺序排列的，而帛书《五星占》则按星占要素的顺序排列。

现在还剩下一个金、木、水、火、土（4）的顺序。这是几千年来流传最广的一种排列[②]。它意味着什么呢？

答案是：它指的是五星的顺序。这一知识是我在 1990 年夏天偶然得到的。关于这件事，我做过以下记录：

> 女儿对于星空的兴趣可以追溯到很早。识字的时候，她最容易记住的就

---

① 席泽宗：《中国天文史上的一个重要发现——马王堆汉墓帛书中的〈五星占〉》，载《文物》1974 年第 11 期。

② 汉以来经注皆用此一排列，今之熟语也用此排列。

是一些关于天象的词语。六岁以前她读完了《十万个为什么》，反复翻阅的是关于天文学的那两册。后来看我书架上放了许多天文学书籍，她便兴冲冲地把这些书籍取去读了，不到一年，所有书本上都留下了稚嫩的指印。“古人的想法真不可思议。”有一天在饭桌上，我抱怨说：“怎么出来个金木水火土的次序呢?”我的意思是：从相生的关系说，应当是金水木火土的次序；从相克的关系说，应当是金木土水火的次序；在历史上流传最广的金木水火土的次序无法从逻辑上解释。坐在我一旁的是尚未进小学的女儿。不料这时她发言了：“我知道为什么，是按行星亮度排的。金星是负 4.4 等星；水星离太阳最近，最亮的时候是负 1.9 等；火星最暗的时候是 1.5 等，最亮的时候是负 2.9 等；土星最亮的时候是负 0.4 等；木星比金星暗，比火星亮。”这番话使我大吃一惊。想到女儿把《中国大百科全书·天文学卷》当作假期玩物的情景，想到女儿对于阳台之夜的迷恋，我惊讶人类在童年就有关怀星空的本性。

这段话是说：行星的亮度是不稳定的，数据也是不固定的，不容易从书本上作比较。由于种种原因，研究五行起源的学者们，反而忽视了行星亮度这个重要视角。但解答这一问题却是富有意义的，因为我们可以据此推测以“金”“水”“木”“火”“土”指称五星的年代。——鉴于“先王以土与金木水火杂”一语出自郑桓公和周史伯的对话，而对话谈的是周幽王时的事，我们可以判断：在西周时代，人们已经有按五星亮度来排列金木水火土五行的习惯。也就是说，这时的五星，已经配入五行，而有“金”“木”“水”“火”“土”等名称。

在对以上“尚五”现象——“五火”、“五帝”、“五星”等等——作过讨论以后，面对《尚书·洪范》中的五行理论，我们显然可以有一种新的眼光。

《尚书·洪范》是一篇屡被先秦典籍引用的文献。在引用时，总是被称为“商书”。它几乎通体用韵，表现出一种早期的文风。有学者认为：它的主体内容是说上依神意、下以威福来统治臣民，时代特色很显著，完全可以追溯到商代。[①] 这种

① 刘起釪：《洪范成书时代考》，载《中国社会科学》1980 年第 3 期。

看法是对的。其实，若与上述现象作一比较，我们甚至可以说：《洪范》之出现在商末周初，乃是一种必然。

《洪范》所记的事情是：周武王在克殷之后访问箕子，询问统治大法。箕子提到“我闻在昔，鲧陻洪水，汩陈其五行”云云，又强调了上天赐给大禹的九类大法，称“洪范九畴”，其中第一法便是“五行”。云：

> 初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰农用八政，次四曰协用五纪，次五曰建用皇极，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶征，次九曰向用五福威用六极。
>
> 一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。

同其他五行学说相比较，这里的五行说有明显的特点：其一，它按民生功用的顺序排列，没有沾染相胜相生观念，显得本色和纯朴。其二，它按事物的自然特性分类，以五行分别代表润下的物质、炎上的物质、可曲直的物质、可变革的物质、可种植的物质，是一个具有普遍的实践意义的理论。其三，它按“近取诸身”的哲学原则，把五行和五味配合起来了；在九类大法中，“五行”也和“五事”、“五纪”、“五福”等以“五”为基本数字的事项相并列。这使它具有某种抽象性，显示了五行观念的成熟。正因为这样，它被列为“洪范九畴”之首，作为帝王治天下的指导理论。从思想史的角度看，这些特点是具有鲜明的时代性的，它们实际上代表了五行理论体系的早期形态或典型形态。把这段文字放到关于夏代“五行”、“九歌”、殷商“五火”、“五帝”、“五星”的资料当中，其间的内在统一关系便一目了然。因此，完全有理由说，所谓《洪范》五行，乃是殷商时期“尚五”现象的理论产物，是对夏商时期同五行相关的种种制度与活动的合理的总结。

七、 结论和余论

综上所述，“四神”体系在其形成过程中，接受了中国古代两个宇宙论系统的

影响。这就是神圣数字“四”的系统和神圣数字“五”的系统。由于前一个系统，它以“四”为基本结构；由于后一个系统，它同五方、五色、五季、五音等等都建立了对应关系。因此，只有从发生学上把这两个系统的关系讲清楚，才能深刻地揭示四神体系的内涵。

神圣数字的起点是数的概念，但两者的性质并不相同。从本质上说，神圣数字是一种信仰，具有鲜明的族群性，是有别于自然现象的文化现象。因此，我们既要把数概念的演变同神圣数字观念的演变区分开来，又要把神圣数字观念的表现同其本源区分开来。这意味着，对“五”的认识和应用并不意味着五行理论的产生；从四方到五行的变化，并不只是知识和伦理学说的变化。人们已经注意到，新石器时代的文化遗物，表现了很多“尚五”的现象。例如半坡遗址陶盆上有五鱼纹，青海大通马家窑文化陶盆之上有五舞人图案，上海福泉山良渚文化遗址出土了五孔石刀；又如大溪文化彩陶筒形瓶所饰的竖条纹均为五条，江苏海安青墩遗址出土的陶器器腹均饰有五道瓦楞纹或五周凸棱纹，江西鹰潭角山出土了一批用五进制的记数符号的遗物。① 但这些事物都只能说是五行理论产生的条件，而不是五行理论自身；因为它们尚不系统，尚属偶然。同样，把“商”和“四土”受年的提法看作“五行说的原始”②，或把“五伦”、“五常”学说视为五行理论的本原，也不太正确。因为这些事项对于宇宙五分的观念未必具有决定性的意义；相反，只能说是这一观念的表现。学者们已经证明：把五行理解为关于人的行为、品德的分类，这种说法古来就是异义歧出的。③ 此外也证明：马王堆汉墓帛书中的“五行”、“四行”等等，“是与所谓‘五行说’完全没有关系的概念”。④ 为此，我们应从制度和仪式的角度去追寻五行的起源。因为只有制度化、仪式化的行为，才能最大程度地影响广大人群，造成思想史上革命性的变化。从这个角度看，催生五行观念的最重要的事件，是文明起源时代的五行之官制度。

---

① 龙福廷：《试论中华民族的尚五文化》，《东南文化》1993年第2期。

② 庞朴：《阴阳五行深源》，载《中国社会科学》1984年第3期。

③ 参见刘起釪：《五行原始意义及其纷歧蜕变大要》，载《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，江苏古籍出版社1998年版，第142页至152页。

④ 池田知久：《马王堆汉墓帛书五行研究》，中国社会科学出版社2005年版中译本，第73页。

经研究，它是文化融合的产物，表现为共工部落的社稷之祭和太昊、少昊、颛项等部落的四时之祭的结合。在它形成过程中，经过了以下阶段：

（一）由东方日神太皞（句芒）和西方日神少皞（蓐收）组成的两祀制。

（二）增加颛项部落的子夜玄冥之祭，为三祀制。三祀的对象一度为东夷族群的三位大神——太皞、少皞、颛项等三位部落之神。

（三）在三祀制之后，可能存在一种四祀制，对象为重（东）、该（西）、修（南）、熙（北）等四方之神。

（四）另外一种四祀制由太皞、少皞、颛项系统诸神组成，为四时神祭祀，对象为句芒（春）、蓐收（秋）、祝融（夏）、玄冥（冬）。

（五）由太皞、少皞、颛项、共工四个部落神灵组成的五行神祭祀，东夷族群的句芒、蓐收、祝融、玄冥分别为木正、金正、火正、水正，共工氏部落的土神、地下幽都之神后土为土正。

以上过程导致了从“四方”到“五行”的变革。因此可以说，促使五行观念产生的主要因素有二：一是历日测定和与之相关的大阳祭典，其内容是主察日月星辰之度数以纪时定历，其形式则是以太阳之祭为部族的最高仪典；二是族群联合所导致的社会组织结构的变动，它决定了民事之官和神事之官的设置，造成大阳祭典由二祀发展为三祀进而发展为四祀、五祀。因此，华夏民族的神圣数字“五”，既是一个同天文历法相关联的数字，又是一个同社会政治相关联的数字。这就是《管子·五行篇》所谓“作五行以正天时，立五官以正人位”。

一般来说，从四方到五行的变化，其标志是这样一个观念的确立——认为世界是由五个单位（而不再是四个单位）组成的，进而认为这五个单位的相互关系（例如相生相克的关系）引起了世界的发展和变化。它是经历一个过程而实现的。因此，从制度和仪式的角度，我们可以追寻到催生五行观念的关键因素，即五行之官制度的形成；而从社会实践的角度，我们又可以追寻到在五行观念影响下的一系列集体行为——这就是夏代初年的“五行”和“九歌”，以及殷商时代的“五帝”、“五火”和“五星占”。在五行观念形成史上，它们是较早的事件，同时是最重要的事件。

据《尚书·甘誓》记载，“五行”一词最早出自夏王启之口，乃指责“有扈氏威侮五行，怠弃三正”。考虑到有扈氏隶属于施行五官之制的少皞部落，和

“五鸠”、“五雉”同列，那么，这一记载是符合历史逻辑的。从“天用剿绝其命”看来，这“五行”应是关于天的事物，类似于商代的“五火”和“五星”。——事实上，学术界已经推断，依大火星改火的风俗出现在公元前四千年前，相当于夏代初年或更早的时候。另外可以推断的是：在夏代，已经出现了正德生谷、谷生水、水生木、木生火、火生土、土生金、金生利用、利用生厚生的相生观念。这一秘密，隐藏在关于“九歌”的记载当中。

相生观念在思想史上的意义，是代表了一种万物相关联的意识；而这一意识在后来构成五行学说的重要基础。类似的思想资料还见于《尚书·尧典》所记的“寅宾出日”仪式。这段记载反映了两套祭日系统——以回归年为周期的祭典和以昼夜为周期的祭典——的结合，同时也反映了存在于人们观念中的“东方—日出—春季—生”的对应以及“西方—日入—秋季—死”的对应。这两段关于夏初历史文化的资料表明，五行学说中的联想方式，在夏王朝已经有了萌芽。

民族史研究者的一般看法是：太皞—少皞部落属于东夷族群，而殷商人则是东夷人的后裔。这一点可以解释，何以在殷商时代出现了一系列“尚五”的现象。其中最重要的现象，是作为少皞以来五官制之流裔的五方帝祭典。殷人在祭典上曾将玉藻饰于五种颜色，使五行配五色的观念通过仪式得到了强化。另一个重要现象是卜用五龟，即占卜一件事情之时，或用五龟一组同卜，或单龟分卜五次。饶宗颐曾认为这是“殷人通制”[①]。宋镇豪发现“武丁时盛行龟卜，常一次卜用五龟，至廪辛康丁武乙文丁时骨卜盛行，常卜用三龟”[②]。其蕴涵的观念是以“五”代表全体，即表示全体神灵都参加了所卜之事的决断。[③] 此外还有一个重要现象是改火，即在不同季节分钻不同树木以为火，以建立指导农事的公共标准时。确定时间的办法原来是观察大火星的出没，后来由于岁差原因，大火星东升渐晚，于是改为观察鹑火三宿之昏见于南中天。这就是从“火正”中分出“南正”一名的缘由。传说中说到“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”，其实质也是讲由于星历和物候的矛盾，造

---

① 饶宗颐：《殷代贞卜人物通考》上册，香港大学出版社1959年版，第66页。

② 宋镇豪：《殷代习卜和有关占卜制度的研究》，载《中国史研究》1984年第4期。

③ 参见胡化凯：《五行起源新探》，载《安徽史学》1997年第1期。

成了古代神圣天文学（祭星和测星）和民用天文学（依天象观测施行历法，改火）的分工。战国以来流行的于五时就五木取五色火的学说，正是这种“火纪时”历法的反映。殷墟卜辞中的“五火”，则是这一制度在殷代的表现。所谓商人主火星，表明“五火”曾经是一个具有民族性的文化现象。

中国现存最早的历史记录是殷代的甲骨卜辞。由于这一原因，我们可以比较放心地讨论出现在殷商时代的种种事物，比如“五帝”和“五火”。但五星占是一个例外——它主要是通过书籍文献记录下来的。例如古籍记载了夏、商、周三代更替之时的五星聚或五星联珠现象。这说明中国天文学早就有观测五星的传统。按照《国语》等典籍对于武王伐纣之天象的描写，在殷商时代，人们已经习惯在复杂的恒星背景下观察行星——包括木星、水星、太阳、月亮、日月合朔——的运动，并建立了较有系统的分野观念。若把殷墟卜辞关于“岁”、“太岁”等星象的记录同关于二十八宿的资料联系起来考察，我们也可以推测，殷商时代的天文学已经认识了五星。而且有理由推测，在西周之时，人们已经采用金、木、水、火、土等名称来指称这五星了。所以，《尚书·洪范》关于“五行”的论述是具有历史真实性的。这一学说依民生功用的顺序排列五行，按自然特性把万事万物分为五类，采用“近取诸身”的原则把五行和五味相配合，既显示了理论的时代性，也显示了其成熟性。它实际上对殷商时期“尚五”现象作了合理的总结。

公元前11世纪，周革殷命，文物制度发生了巨变。[①] 五行观念也遇到了一次重大的挫折，即遇到了神圣数字“六”的兴盛。从数概念发展史的角度看，“六”这个字既意味着对“四”的发展，也意味着对“五”的改变：它代表用另一只手计数，代表新的层次中的“一”（在阴阳五行学说中，“一”、“六”同为水，但分别是奇数水和偶数水）。所以《说文解字》说：“六，易之数，阴变于六，正于八。”在《周易》当中，我们所看到的正是周人所崇尚的变易和“六”的结合。[②]

---

① 参见王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》第二册，中华书局1984年版；郭沫若：《中国古代社会研究》，《郭沫若全集》历史编第一册，人民出版社1982年版；邹衡：《论先周文化》，《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版。

② 前文在讨论神圣数字“四”的时候，曾说《周易》当中最重要的观念是“变通”和“四象”。这和现在的论述是不矛盾的，因为神圣数字“六”是“四”的发展，四方加上天、地就是“六合”。见下文。

此即《说卦传》所谓："兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。"而在《周礼》当中，"六"俨然代表了一个新的宇宙论系统：周王朝外官有"六卿"，内官有"六宫"，军有"六军"，钱有"六币"。大宰所掌为"建邦之六典"；小宰所掌为正群吏、举邦治的"六叙"和"六属"；膳夫、庖人、食医所掌为"六谷"、"六牲"、"六清"，以及"六畜、六兽、六禽"，"六食、六饮、六膳"；大司徒则"以保息六养万民"，"以本俗六安万民"，以"六德"、"六行"教万民。对"六"的重视尤其见于礼仪场合，例如乐有"六乐"、"六变"、"六律"、"六同"；器有"六鼓"、"六彝"、"六尊"；玉有"六瑞"；禽有"六挚"。又如龟人"掌六龟之属"，占梦掌"六梦之吉凶"，大祝掌"六祝之辞"，文化教育有"六艺"、"六书"、"六诗"。这种对神圣数字"六"的信仰是从何处而来的呢？从《周礼》一书的结构——按天、地、春、夏、秋、冬分为六官——来看，应当来自"六合"，即天地四方或天地四时[①]。而"六合"观念的来源，则应当是周民族的天地四时之祭。

周人对神圣数字"六"的信仰，一个重要表现是"六律"。种种迹象表明，周人是把"六律"当作天数或天意来看待的。首先，他们认为声音之道与天通。例如《国语·周语上》记载周宣王时虢文公进谏，说远古之时行籍田礼，太史要在立春前九天向稷报告"阳气俱蒸"等情况；王亲耕的前五天，要由乐师瞽报告"有协风至"，然后王才进入斋宫。到行籍田礼的那一天，又要由"瞽帅音官以省风土"。可见人们认为音律是和阴阳之气同构的。类似的话也见于《国语·郑语》，云："虞幕能听协风，以成物乐生者也。"韦昭注："虞幕，舜后虞思也。协，和也。言能听知和风，因时顺气，以成育万物，使之乐生者也。"前面说到，在殷商人的四方风理论中，东方风又名"协"。可见人们认为四季之风代表了四季之气和四方之气。在先秦典籍中可以看到这样一个现象：人们乃把乐曲、音声、地气都称作"风"，认为"舞所以节八音以行八风"、"乐所以开山川之风"[②]，并采用"歌北风又歌南风"的办法（根据音律共鸣程度来考察风声的办

---

① 《山海经·海外南经》："地之所载，六合之间。"郭璞注："四方上下为六合也。"
② 《左传·隐公八年》、《国语·郑语》。

法）来预测军事上的吉凶①。这便说明，古人是把自然风声当作音乐、当作天意的反映来看待的。他们认为自然风声有季节的区别，故天地之神秘可以通过四时之气而表现为音律，并能被人用音律来测知。其次，他们认为这种神秘的音乐是同神圣数字“六”相关联的：

《吕氏春秋·古乐》：“帝喾命咸黑作为声歌：《九招》、《六列》、《六英》。……帝舜乃令质修《九招》、《六列》、《六英》，以明帝德。……汤乃命伊尹作为《大濩》，歌《晨露》，修《九招》、《六列》，以见其善。”

《礼记·乐记》：“且夫武，始而北出，再成而灭商，三成而南，四成而南国是疆，五成而分周公左召公右，六成复缀以崇。”

这就意味着：周代人在“制礼作乐”、建立自己的意识形态的时候，他们用殷商以前的六音观念和六气观念改造了夏民族的“九歌”观念，形成了“六律”。

当然，以上两个事物是相互联系的。在近年来的考古出土物中，有一批西周以来的编钟。它们往往铭有钟名，而这个钟名又是同律名一致的。例如 1979 年 6 月出土于陕西扶风县南阳乡豹子沟的南宫乎钟，其上有铭文曰：

司土南宫乎作大林协钟，兹钟名曰无斁。②

这是周宣王时的钟，其钟名即“无射”，乃是十二律名之一。它说明先秦音乐中的律名是从钟名来的，因此，六律即意味着六钟。尽管到西周中、晚期，青铜乐器的正侧鼓部位有意采用了“一钟两音”的调音模式，即一枚钟可奏出构成纯律小三度的两个音，但此前却没有这种规律性的情况。③ 因此可以说，周初以前的天文学、乐律学，具有和仪式制度一体化的倾向，是以“六”为模式的。

不过，从战国以来的文献看，“五”和“六”这两个神圣数字，却建立了一

① 《左传·襄公十八年》。
② 尹盛平：《周原文化与西周文明》，江苏教育出版社 2005 年版，第 643 页。
③ 崔宪：《曾侯乙编钟钟铭校释及其律学研究》，人民音乐出版社 1997 年版，第 2 页。

种调和关系。其中较有代表性的是以下几段话：

《左传·昭公二十五年》载子大叔语："吉也闻诸先大夫子产曰：夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。为六畜、五牲、三牺，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声。"

《管子·五行》："具五官于六府也，五声于六律也。""审合其声，修十二钟，以律人情。""故通乎阳气，所以事天也。经纬日月，用之于民。通乎阴气，所以事地也。经纬星历，以视其离。通若道，然后有行。""昔者黄帝以其缓急作五声，以正五钟，令其五钟：一曰青钟大音，二曰赤钟重心，三曰黄钟洒光，四曰景钟昧其明，五曰黑钟隐其常。五声［钟］既调，然后作立五行以正天时，五官以正人位。人与天调，然后天地之美生。"

贾谊《新书·六术》："阴阳各有六月之节，而天地有六合之事，人有仁、义、礼、智、圣之行。行和则乐。与乐则六，此之谓六行。"

第一段话中的"六气"，指阴、阳、风、雨、晦、明；其中"五味"，指酸、咸、辛、苦、甘。故所谓"生其六气，用其五行；气为五味，发为五色，章为五声"云云，一方面讲到了以"六"为体、以"五"为用的关系，另一方面也对"六"和"五"作了调和。后面几句话明显表现了这种调和，因为它们只是强调了一些事物的并列关系。例如"六畜、五牲、三牺"分别指马、牛、羊、鸡、犬、豕，牛、羊、鸡、犬、豕和牛、羊、豕，是三种列举家畜的方式；九歌、八风、七音、六律、五声则是指五种音列，这一点前文已经谈过了。

第二段话把"五"和"六"的关系看作阳和阴的关系。例如"五官"指五行之官，是通乎阳气而事天的；"六府"指金、木、水、火、土、谷六种材质，是通乎阴气而事地的。钟制也有两种：一是五钟，以五色为之，其名称分别代表五种天色；二是十二钟，乃为六律六同之和，其用途是"律人情"。这段话的主旨正好与《国语·周语下》的一段话相反。后者说："天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也。"——乃和《左传》所记子大叔语"则

天之明，因地之性，生其六气，用其五行”一致，以“六”为天数而以“五”为地数。如果说《国语》、《左传》所记录的事件年代较早，那么，这两种相反的理论，应当是两个不同时代的思潮的反映。

第三段话代表了“五”与“六”相调和的又一种方式，即简单的相加。关于人之品行，古有“四行”之说，即仁、义、礼、知①，或孝、弟、忠、顺②；古又有“五行”之说，即仁、义、礼、智、信。这里的“六行”，只是简单地加上了“乐”。

以上这些“五”和“六”相调和、相更替的现象，事实上，是隐藏了深厚的历史内涵的。在其中可以看到四夷、中原两种文化的对立，或殷、周两种文化的对立。这是中国思想史上最重要的二元对立，也可以归结为两种思潮——以三代为理想的思潮与以五帝为理想的思潮——的对立。

我们知道，周代社会结构是以宗法制和分封制为两大柱石的。宗法制的意义在于稳定周族的内部联系，而分封制的意义则在于巩固君主对邦内邦外广大地区的统治。这两种制度的综合作用便是产生了被称作“畿服”的政治布局：

《国语·周语上》：“夫先王之制：邦内甸服，邦外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、翟荒服。”

《荀子·正论》：“诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯、卫宾服，蛮、夷要服，戎、狄荒服。”

如果把以上两段话图示出来，那么就是一个三圈的同心圆。诸服之间有两条界限：一是邦内（甸服）和邦外（侯服、宾服）的界限，二是制内（甸服、侯服、宾服）和制外（要服、荒服）的界限。《春秋公羊传》成公十五年说：“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。”国和诸夏便构成邦之内外的关系，诸夏和夷狄则构成制之内外的关系。这两种内外之别在周代文物制度上有明显表现。例如《周礼·春官宗伯》有内史、外史二职，内史掌王之八柄之法，以诏王治，以命

---

① 马王堆帛书《五行篇》第十九章云：“见而知之，知也；知而安之，仁也；安而行之，义也；行而敬之，礼也。仁、义、礼、知之所由生也，四行之所和。”

② 《礼记·冠义》：“将责四者之行于人，其礼可不重与？故孝、弟、忠、顺之行立，而后可以为人。”

诸侯；外史则“掌书外令，掌四方之志，掌三皇五帝之书，掌达书名于四方”。这样一来，思想文化资料上也有了内外之别：内为周王号令，为周志，为三代之书；外为“外令”，为“四方之志”，为“三皇五帝之书”。正是在这两批思想文化资料的基础上形成了两种思潮：一方面是崇尚宗周文明、“追迹三代之礼”① 的儒家思潮，另一方面是崇尚三皇五帝的百家思潮。这种情况在《史记·五帝本纪》中得到了反映。太史公说：

学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传《宰予问五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。余尝西至空峒，北过涿鹿，东渐于海，南浮江淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉，总之不离古文者近是。

这段话的意思是说：学者们所称述的五帝之事，十分古远。《尚书》不记载它，而只记载尧舜以来的史事。百家喜欢谈论黄帝，但所言皆非雅正之词，所以连史官也说不清楚。我于是在四方荒远之处走访，所到之地，尽管风俗教化各不相同，但父老们都在讲述黄帝、尧、舜的事迹。从司马迁的话中可见，在汉以前有两个文化圈：一是以三代文化为代表的邦内文化圈，它依托于“古文”而流传；二是以三皇五帝文化为代表的邦外文化圈，它依托于传说而流传。神圣数字“六”和神圣数字“五”，其实就是这两种文化的表现，请看关于“六王”和“五帝”的解释：

《左传·昭公四年》“夫六王二公之事”杜预注：“六王，启、汤、武、成、康、穆也。”

《吕氏春秋·当务》“备说非六王五伯”高诱注：“六王，谓尧、舜、禹、汤、文、武也。”

《大戴礼记·五帝德》：“孔子曰：五帝用说，三王用度。”以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为五帝。又《春秋谷梁传》隐公八年“诰誓不及五

---

① 见《史记·孔子世家》。

帝”注：“五帝，谓黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜也。”

《史记·五帝本纪》张守节正义：“按太史公依《世本》、《大戴礼》，以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜为五帝。谯周、应劭、宋均皆同。而孔安国《尚书序》、皇甫谧《帝王世纪》、孙氏注《世本》，并以伏牺、神农、黄帝为三皇，少昊、颛顼、高辛、唐、虞为五帝。”

《白虎通·号》：“五帝者何谓也？《礼》曰：黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜五帝也。”

这些资料说明：“六王”是由三代的帝王组成的，“五帝”是由三代以前的帝王组成的。它们不仅代表了两个历史时代，而且代表了两支文化。如果说“六王”是关联于周民族的神圣数字观念，那么“五帝”就是关联于殷商民族的神圣数字观念。《礼记·乐记》曾说到后一种关联：“故商者，五帝之遗声也。……商之遗声也，商人识之，故谓之商。”因此，尽管古籍对五帝的记载十分零乱，迟至《庄子·天运》才提到“三皇五帝”，但根据司马迁所谓“学者多称五帝，尚矣”云云，我们仍然可以把“五帝”观念追溯到古远的时代。

总而言之，在上古文化中，我们看到了两个宇宙论系统：一是“四方”系统，二是“五行”系统。“六合”系统由四方和天地组成，可以看作对四方系统的发展。这两个系统也可以说是两种星占学的系统：同四方观念相联系的是恒星系统，它沿黄道星空划出四象，是北斗观察和恒星星占的产物；同五行观念相联系的是行星系统，五行所用的金、木、水、火、土的顺序，乃取自于五大行星的亮度顺序。中国早期天文学，事实上是这两个星占系统的结合。

以上两个系统也可以说是两支民族文化的表现。从先秦时候的历史资料中，可以看到周民族较为重视“四”和“六”、商民族较为重视“五”的倾向。前文谈到：《周易》是强调“四”和“六”的，殷人祭礼是设五色玉、祭五方帝的。此外箕子说殷人有雨、济、圛、霁、克等五种龟卜①，周人则卜用四龟，取“开龟之四兆”②：

---

① 《尚书·洪范》。郑玄注：“兆卦之名凡七，龟用五，易用二。”

② 《周礼·春官·卜师》。又饶宗颐《殷代贞卜人物通考》有云“殷人卜用五龟，周人卜用四龟”，香港大学出版社 1959 年版。

皆形成鲜明的对比。一般来说，四方观念应是古代中国的西方高原民族——主要从事游牧生产的氐羌族系以及与氐羌同源的夏、周民族的传统；五行观念则是古代中国的东方平原民族——很早就进入农耕生活的东夷族系以及与东夷同源的殷商民族的传统。从天文历法的角度看，对于逐水草而居的游牧民族来说，依据天象而作方位辨认是比较重要的事情，因此，游牧民族很早就有四区、四维、四时一类观念①。氐羌系的民族（即语言学所谓藏缅语族的民族），遂往往有四兽（例如彝族和纳西族所说的四虎）推动天球的信仰②。《鹖冠子·环流》所谓"斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬"，一方面同中国北方游牧民族依斗柄指向而定四时的习俗接近③，另一方面也可溯源至《夏小正》。与此相反，对于居住在中国东部的农业民族来说，通过时间辨认以确定农作之期是更重要的事情，所以他们很早就关注了太阳的运动，以及与太阳视运动轨道基本一致的行星的运动。以下两件珍贵的天文文物恰好反映了上述对应关系：一是代表恒星系统的文物——中国最早的二十八宿（二十八个恒星星座）图。它见于曾侯乙墓，墓主姓姬，属周族。图中二十八宿作二方（以龙虎为代表）之分，而包含了四方（绘在方形漆箱上）观念，其名称与石氏星经相近，而石氏是作为周之属国的魏地人。④ 二是代表行星系统的文物——中国最早的《五星占》文书。⑤ 它见于长沙马王堆汉墓，墓主是楚人，源于东方夷人；《五星占》帛书中的许多文字与甘氏星经相同，而甘氏一说为齐人⑥，一说为楚人⑦，总之有东夷的渊源。这些相互对应的情况说明，关于神秘数字"四"和"五"的民族属性问题，尽管有相当的复杂性，可以找到大量例外，但它们同史前经济生活及三代祭祀传统的关系，却是可以肯定下来的。

---

① 邓文宽：《鄂伦春族、赫哲族的物候和天文知识说明了什么》，载《中国天文学史文集》第二集，科学出版社 1981 年版。
② 《彝族天文学史》，云南人民出版社 1984 年版。
③ 邓文宽：《鄂伦春族、赫哲族的物候和天文知识说明了什么》。
④ 王小盾：《火历质疑》，载《中国天文学史文集》第六集，科学出版社 1994 年版；《火历论衡》，载《中国早期艺术与宗教》，东方出版中心 1998 年版。
⑤ 席泽宗：《中国天文学史的一个重要发现》，载《中国天文学史文集》第一集，科学出版社 1978 年版。
⑥ 《史记·天官书》。
⑦ 《汉书·艺文志》。

回到四神内涵的问题上来，可以说，四神体系的思想基础是夏、周民族的宇宙观。当这种思想同殷商时代的天文观念、动物分类观念相遇合并相结合之时，这一体系便得以形成。公元前9世纪以后，社会纷扰，西周灭亡，源于殷商文化的五行说重新盛行起来，四神系统遂再次获得传播的充分条件。因此可以说，四神是在商代产生、在周代成型并在春秋战国广泛流行的一组具有思想体系性质的神灵。[①] 这一判断，恰好同前文所述的四神文献的时代一致。

可以补充说明的是：从四方、五行到六合，其发展线索并不单纯。四方、六合与五行的斗争，持续了很长时间。陈梦家《战国楚帛书考》[②] 曾对汉以前的时令书作过考察，认为这类书共有三系：一为楚帛书，主四时、四方、四色、五木之精等；二为齐《玄宫图》，主四时、五方、五色、五虫之火等；三为秦十二纪，主四时、五方、五色等。其内容大略如下：

	时	方	色	帝	神	五行	易火	兵
楚帛书	四时	四方	四色	南方炎帝	祝融		五木	
齐玄宫图	四时	五方	五色	北方炎帝		五气	五虫	四兵
秦十二纪	四时	五方	五色	五帝	五神	四盛德		
淮南子时则	四时	五方	五色	（五帝）	（五佐）	五德	三或四火	五兵
礼记月令	四时	五方	五色	五帝	五神	四盛德		
洪范五行传	四时	五方	四色	五帝	五神			四兵

由此表可见：四时、四方、四色或五色的相配，是逐渐固定下来的。先秦的资料多讲四帝；五帝的提法产生较晚，且不稳定。同样，先秦的文献多讲四方之神，而不是五神，如：

《楚辞远游》	句　芒	南疑祝融	西皇蓐收	增冰玄冥
《山海经海外经》	东方句芒	南方祝融	西方蓐收	北方禺彊
《管子五行》	东方奢龙	南方祝融	西方大封	北方后土

① 详见本书第七章第四节。

② 陈梦家：《战国楚帛书考》，载《考古学报》1984年第2期。

这份图表印证了前文的看法——共工氏部落的土神（后土）较晚加入四神或五行神体系；同时也可以解释：为什么关于四神有几种不同的提法——或作四灵，或作五灵。这个解释就是：每一种神圣数字观念都有它特定的文化背景，都不会轻易退出历史舞台。在四神这种具有宇宙观性质的理论体系中，自然会留下它们的烙印。

第三节　从出土文物看四神体系的存在和发展

一、　汉代的四神文物

以四神组合为题材的文物，如果不计入麒麟时代的文物①——例如西周晚期的虢国铜镜的话，那么，它最早出现于汉代。按文物质料可以分为五类：一是四神瓦当，二是四神砖石图画，三是四神石阙，四是四神铜镜，五是以四神为纹饰的玉器和铜器。

瓦当是一种陶制的建筑构件，又称“筒瓦头”，用于屋顶覆瓦的檐部。上古时代的房屋多以茅草为顶，自西周起始用瓦顶。从战国到西汉，瓦当及其图饰遂发展成为古代艺术的一个组成部分。

今可见的四神瓦当，其时代较早的一组存于陕西省博物馆，原来出自陕西省汉长安故城遗址。据《史记·高祖本纪》，刘邦建汉的第八年（公元前 199 年），萧何曾在长安营造未央宫，立有东阙、北阙。裴骃《史记集解》引《关中记》说：“东有苍龙阙，北有玄武阙。玄武所谓北阙。”故四神瓦当应是分别饰于东、西、南、北四阙之上的。在上海博物馆也藏有一组四神瓦当，其形制和陕西藏的一组相似。这两组四神瓦当的共同特点是中央有大圆柱，又有宽厚齐整的边轮。从它们的工艺风格看，可判为西汉晚期或王莽时期的文物。瓦当上的四神形象雄健舒展，龙的鳞片、虎的毛纹、鸟的羽翅、龟的甲壳都被精细地刻画出来，生动地传达了鳞、毛、羽、介四种动物的个性。由此可以窥知：汉代人塑造四神形象时所遵循的思想原则，仍是鳞、毛、羽、介的动物分类观念。（图 2-14A）

---

① 参见本书第七章第四节。



图 2-14A　汉代的四神瓦当

砖石图画包括汉代墓葬中所见的画像石、画像砖和壁画。它是保留四神形象最多的一宗汉代文物。在山东、四川、江苏、陕西、河南等地的画像石中，四神都是重要题材。通常所见的四神画像是按东、西、南、北的方位分别排列的，即在墓葬椁室中，青龙石嵌于东壁，白虎石嵌于西壁，朱雀石嵌于南壁，玄武石嵌于北壁；或在墓门上，门额正中刻朱雀，左侧门枋刻白虎衔环，右侧门枋刻青龙衔环，下方为墓道或刻玄武：以表达四方天、四方地的涵义和星宿崇拜的涵义①。故孤立地看，汉画像石中的四神形象，大多是龙、凤、虎、龟的单独画像(图 2-14B)②。但与此同时，各地亦出土了大批组合形式的四神图像，其中包括以下类型：

（一）四神合组，刻画在同一块画像石上，按上朱雀、下玄武、左青龙、右

① 蒋英炬：《略论曲阜“东安汉里画像”石》，载《考古》1985 年第 12 期；《山西平陆枣园壁画汉墓》，载《考古》1959 年第 9 期；刘弘：《四川汉墓中的四神功能新探》，载《四川文物》1994 年第 2 期。

② 采自《山东临沂金雀山画像砖墓》，载《文物》1995 年第 6 期。

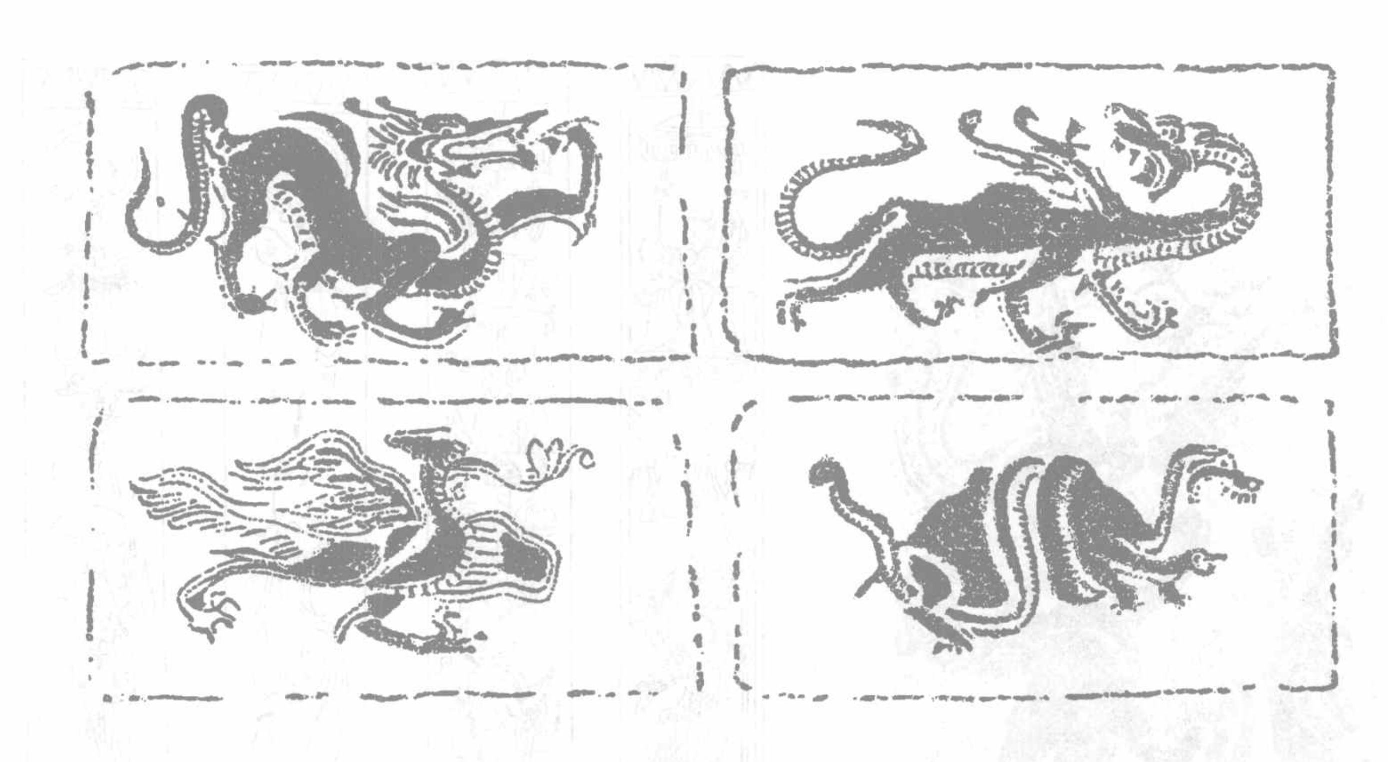


图 2-14B　汉画像砖四神

这一组图片见于山东临沂金雀山汉画像砖墓。青龙画像砖位于墓室东壁第二层，白虎画像砖位于墓室东壁第三层，朱雀画像砖位于墓室西壁第二层，玄武画像砖位于墓室北壁第三层。参见《文物》1995 年第 6 期，第 73 页。

白虎的位置排列，代表四方之神。例如河南南阳汉画馆所藏的唐河针织厂汉墓四神(图 2-15)①，属这种情况。

（二）四神同其他具有方位特征的祥瑞物合组，分别代表东方神界、西方神界、南方神界、北方神界。例如山东沂南画像石墓中室的八角擎天柱属这种情况。此八角擎天柱的图像内容是：东面自上而下：带冠东王公、羽人捣药、青龙、持斧大龟、驮螺之鸟；西面自上而下：戴胜西王母、巨鳌、白虎、麒麟；南面自上而下：带项光的神像、朱雀、翼人、羽人、神兽；北面自上而下：带项光的神像、力士拔树、翼牛、鸟首翼龙（图 2-16)。② 与此类似的一种情况是分别以龙、虎代表东方天界和西方天界。例如在陕西省千阳县的一座汉代壁画墓中，东壁绘太阳、金乌、东方星宿与苍龙，西壁绘月亮、西方星宿和白虎。③

（三）四神同不具方位特征的祥瑞物合组，描写各种神话主题。例如浙江海

① 南阳汉画馆：《南阳汉代画像石刻续编》，上海人民美术出版社 1988 年版。

② 俞伟超：《东汉佛教图像考》，载《文物》1980 年第 5 期；又载俞伟超：《先秦两汉考古学论集》，文物出版社 1985 年版。

③ 《陕西省千阳县汉墓发掘简报》，载《考古》1975 年第 3 期。

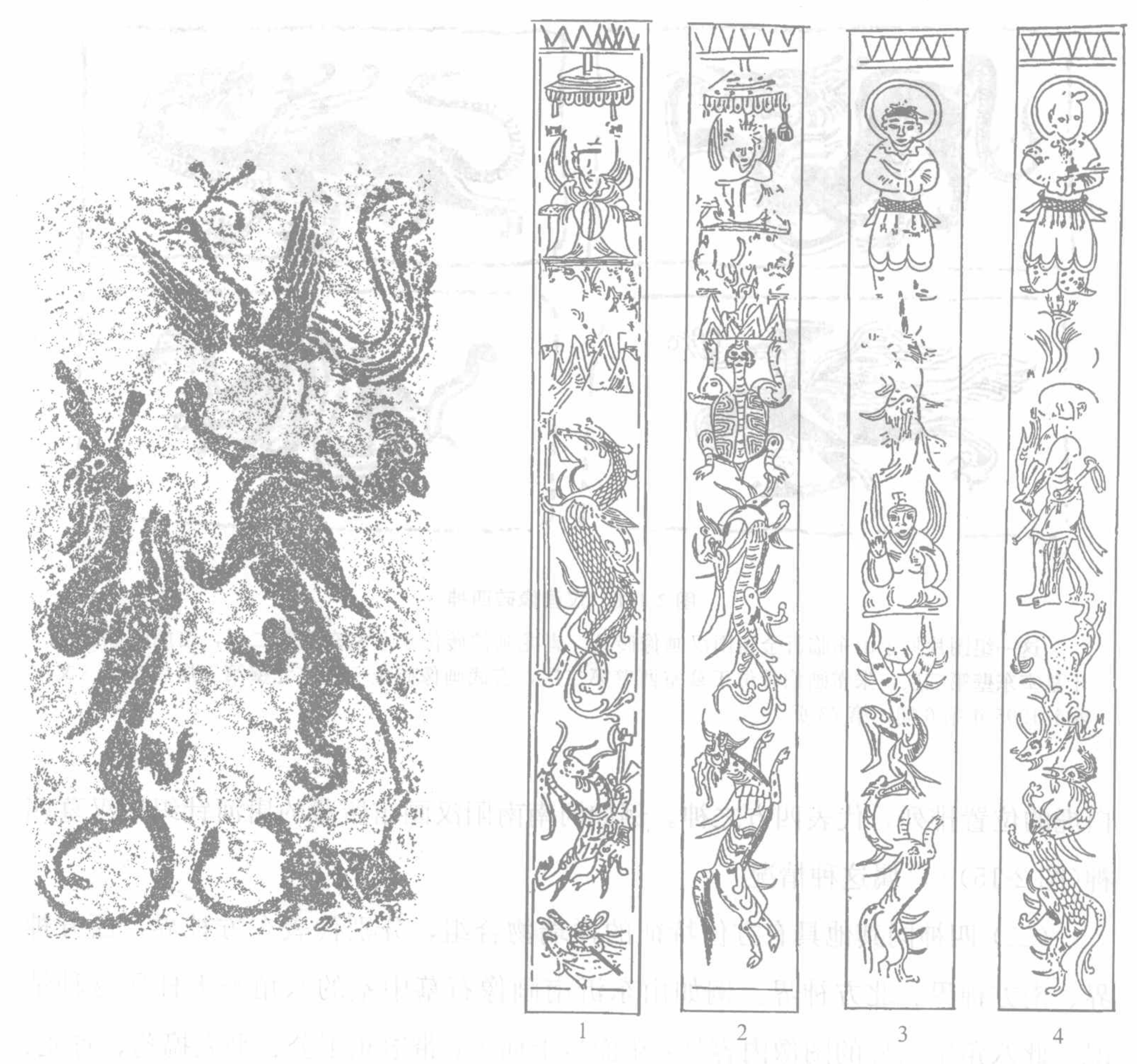


图 2-15　河南南阳汉墓画像石四神

图 2-16　山东沂南画像石墓的八角擎天柱图像

宁长安镇汉画像石墓前室共有四壁，每壁皆刻有各种神兽、嘉禾、瑞草。每壁又有一对辟邪柱，由巨龟背负，上有结龙盘绕。此外北壁第一层有白虎、青龙、凤凰，南壁第一层有凤凰、麒麟，西壁第一层有玄武、鸾鸟、凤凰，东壁第一层有翼虎（图 2-17）。①

（四）以龙虎相交的形式和鸟兽相对的形式，表达阴阳化合的观念和天地交泰的观念。前者如河南新野汉墓中的龙虎画像石（图 2-18），后者如河南唐河县文化馆所藏的铺首衔环画像石（图 2-19）。

① 《浙江海宁长安镇画像石》，载《文物》1984 年第 3 期。

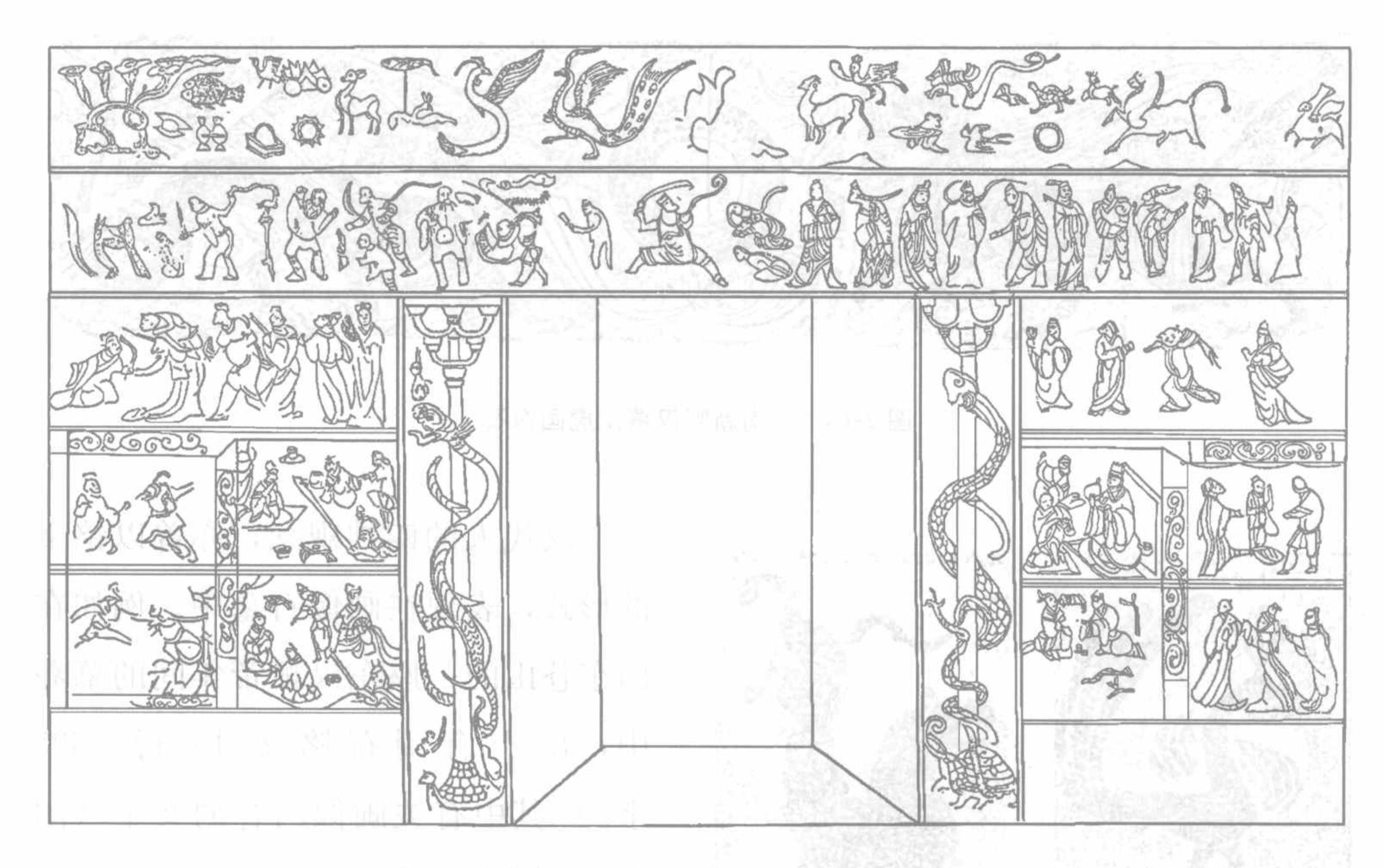


图 2-17A　浙江海宁汉画像石墓前室西壁刻绘

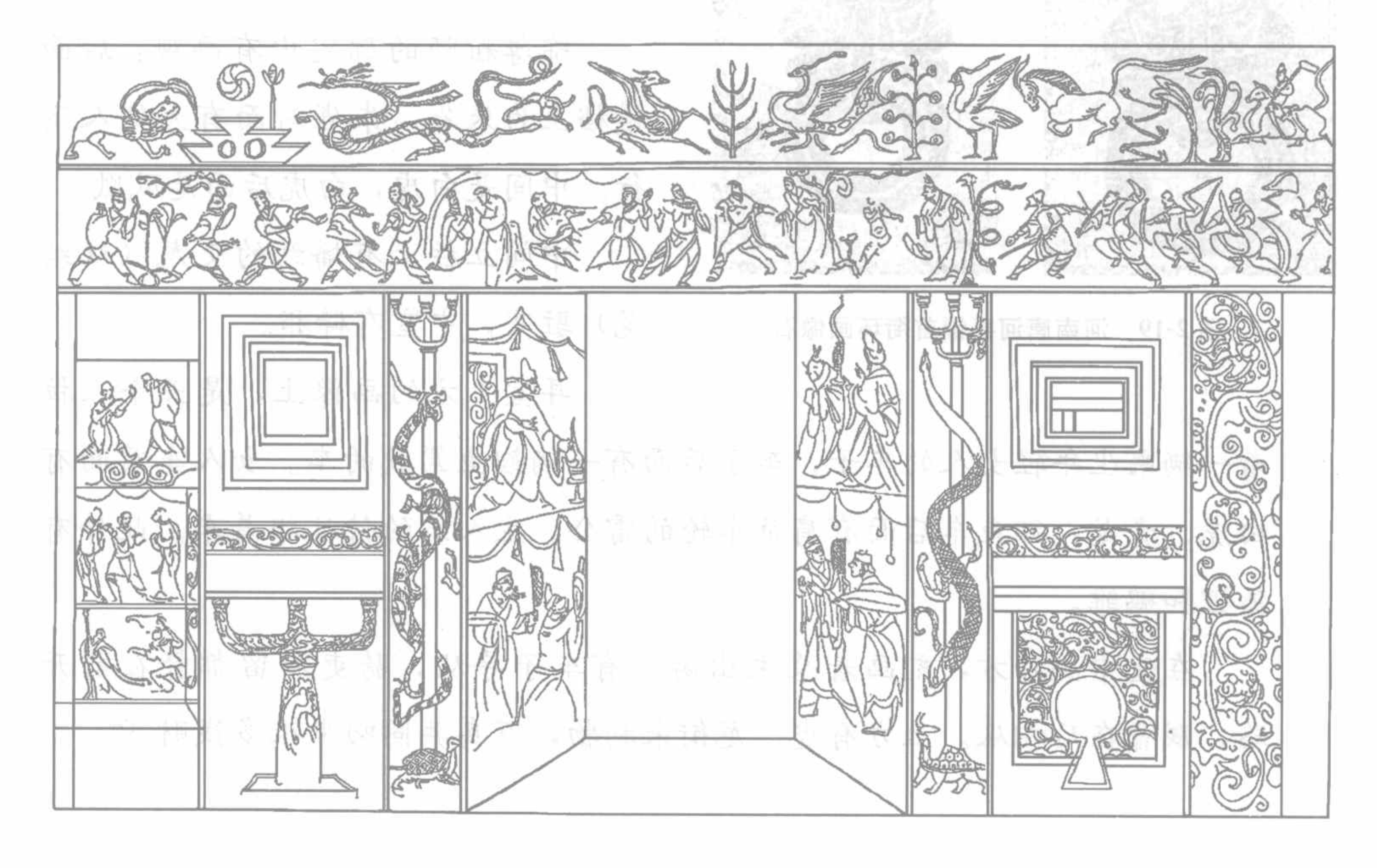


图 2-17B　浙江海宁汉画像石墓前室北壁刻绘

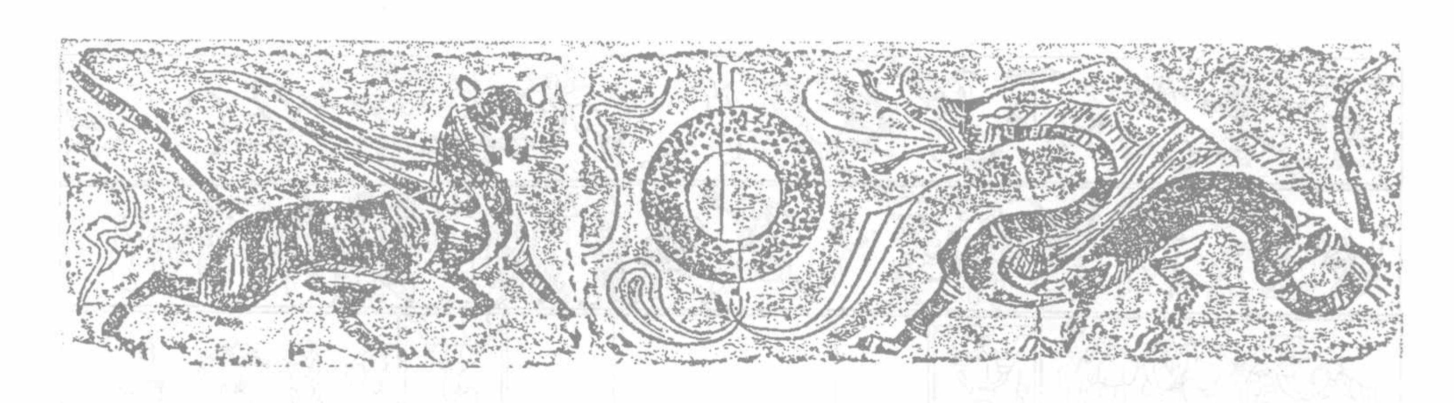


图 2-18　河南新野汉墓龙虎画像石





图 2-19　河南唐河县铺首衔环画像石

汉代人的四神观念，亦曾以铭文的形式，表现在画像石墓中。例如在山东苍山的一座东汉桓帝年间的墓葬中，出土有刻石铭文 15 行、328 字。[①] 其中有关画像内容的文字（图 2-20）译为白话文是：

绵薄粗陋的廓室中有画观：后面横档上为朱雀，朱雀对面有大仙人飞行。中间是白虎，白虎后面是凤凰。

中间立柱上有蟠结的交龙（双结龙）驻守，中室有辟邪。

耳室上方的画像上，是五个人拉着一辆乘坐年轻女人的车子，车子后面有一辆鲤鱼驾驶的车。女人车前面有白虎、青龙，鲤鱼车后面有肩负车轮的雷公。主人翁的侍从推着车。此外有狐狸和鵺雏。

在堂中央外方，刻画着墓主出游。有车子导从，骑吏和留都督在前开路，贱曹在后相从。上方有虎、龙衔来利物，百鸟共同叼来很多钱财。[②]

① 《山东苍山元嘉元年画像石墓》，载《考古》1975 年第 2 期。

② 《山东汉画像石选集》图 403，齐鲁书社 1982 年版。



图 2-20　山东苍山东汉墓刻石铭文

这些文字同该墓所见的图像是大体吻合的。但有一个重要细节未见于铭文：在该墓主室后壁上格左侧刻有青龙、白虎、朱雀、玄武四神图像；朱雀成双，玄武不作缠蛇形态，而缠有拱形的双头龙。这种四神不拘方位、重叠出现的情况（图 2-21）①说明：在东汉时代的墓葬中，四神不仅代表了四方之神，而且是墓主的保护神和吉祥物。四神的这一功能是由西汉以来讲求祥瑞、重视天人感应的风气造成的。在海宁长安镇出土的那些画像石中，我们已经看到了这一风气的表现。

① 《咸阳空心砖汉墓清理简报》，载《考古》1982 年第 3 期。

四神石阙亦多是东汉所建。它们一般用为祠庙或坟墓的神道阙，用石块垒成，上施雕刻。除山东嘉祥武氏祠的石阙外，它们多见于四川旧地。例如重庆市盘溪有一双阙，西阙雕刻白虎和女娲捧月，东阙雕刻青龙和伏羲捧日。渠县燕家村有一双阙，西阙雕白虎，东阙雕青龙；两阙阙身正面均上雕朱雀，下雕兽面（图 2-22）。此外在昭觉县好谷乡、忠县㳇井沟、渠县的赵家坪、蒲家湾、王家坪等地，也发现仅存一阙的石阙。这些石阙的雕塑题材大致与上述二例相同，不同处在于：昭觉一阙以麒麟代替了朱雀下方的兽面，赵家坪村西、村东各一阙则代之以玄武。① 可见石阙中的四神主要表达阴阳相对、阴阳化合的观念。其中青龙与白虎兼表东西相对的方位意义，朱雀与玄武兼表天地相对的意义。

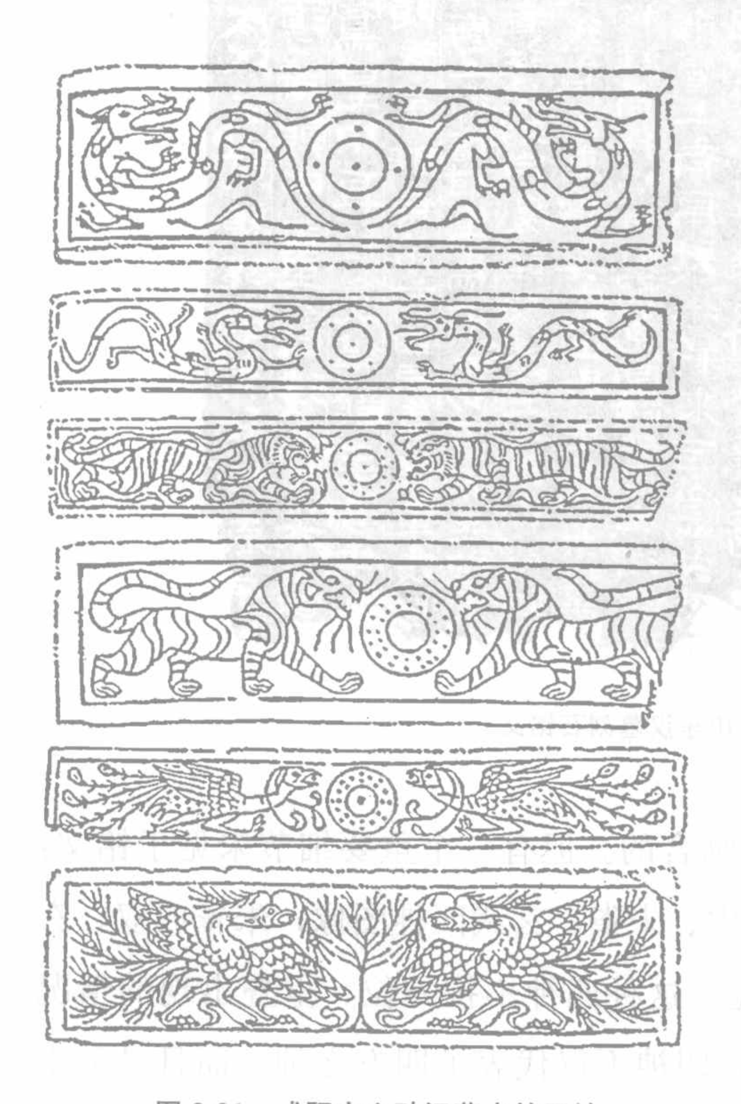


图 2-21　咸阳空心砖汉墓中的四神

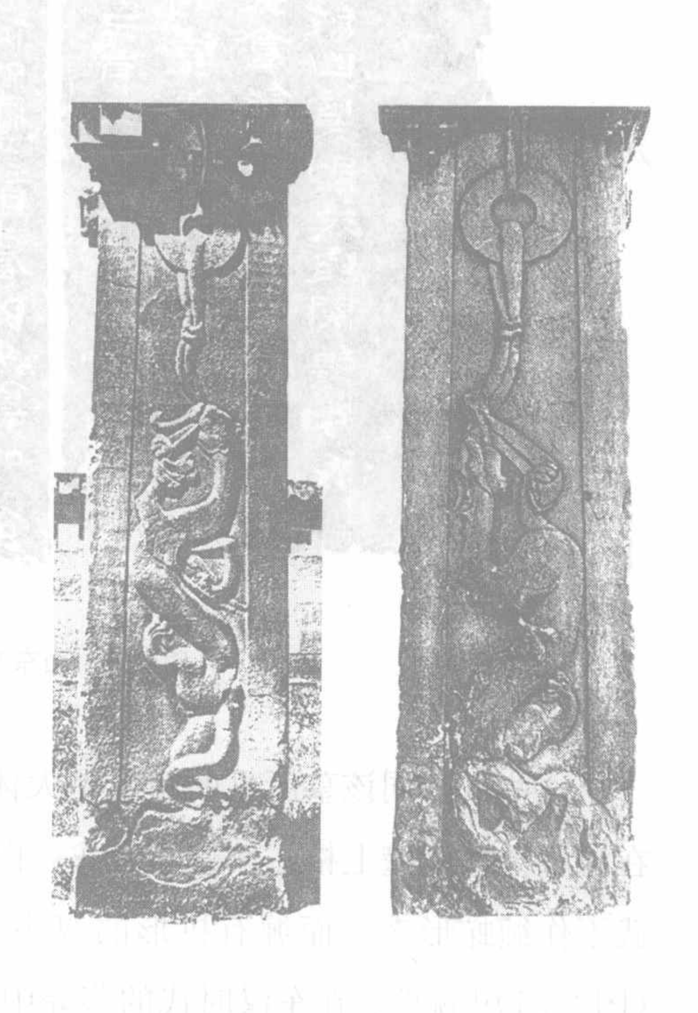


图 2-22　四川渠县燕家村双阙

① 见《汉代的石阙》，载《文物》1961 年第 2 期；《四川的汉晋石阙》，载《考古与文物》1987 年第 6 期；《四川昭觉县发现东汉石表和石阙残石》，载《考古》1987 年第 5 期。又见高文主编：《中国汉阙》，文物出版社 1994 年版。以上各文所记地名（村名）略有不同。

在汉代，“阙”和“观”是涵义相近的两个名词。据《古今注》和《释名》解释，它们都是宫门和饰门的标志，因“登之则可远观”而名为“观”，因两门中间“阙然为道”而名为“阙”。《古今注》并说到它的图画和功能：“其上皆丹垩，其下皆画云气仙灵、奇禽怪兽，以昭示四方。”事实上，“观”和“阙”的区别也可以说是上下之别：其台形的两个柱基为阙台；台上再筑楼观，称“阙观”。所以四川鬼头山崖墓的汉代石棺，在其画像中的两个阙顶之间刻写了“天门”字样（图 2-23）①。可见“阙”和“观”的联系意味着：汉画像石中的各种宫观图，实际上都是地上阙楼的地下表现。它们代表天庭的门户，因而特别强调了当时人赋予四神的方位意义和祥瑞意义。请比较一下山东武氏墓群中的石阙（图 2-24）②，以及四川泸州一号石棺上和西王母、东王公绘于一处的双阙

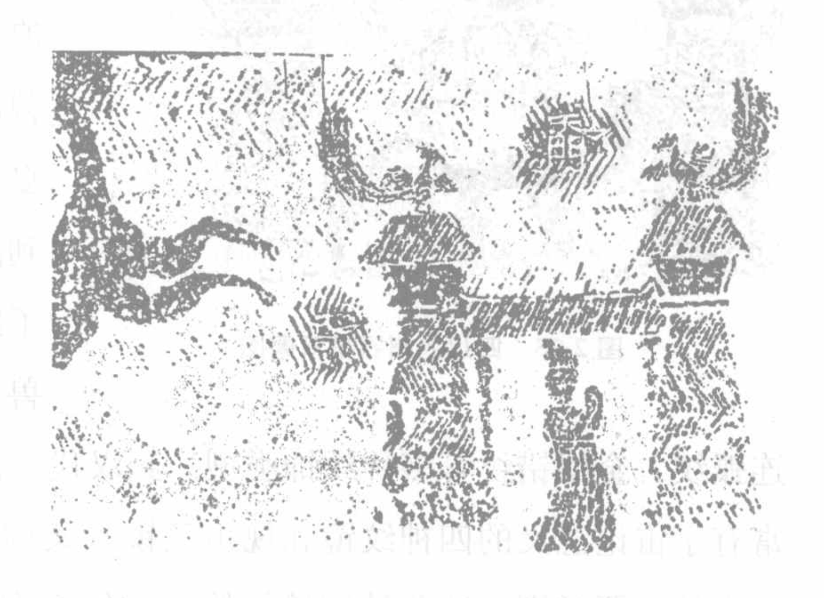


图 2-23 四川鬼头山汉墓石棺画像

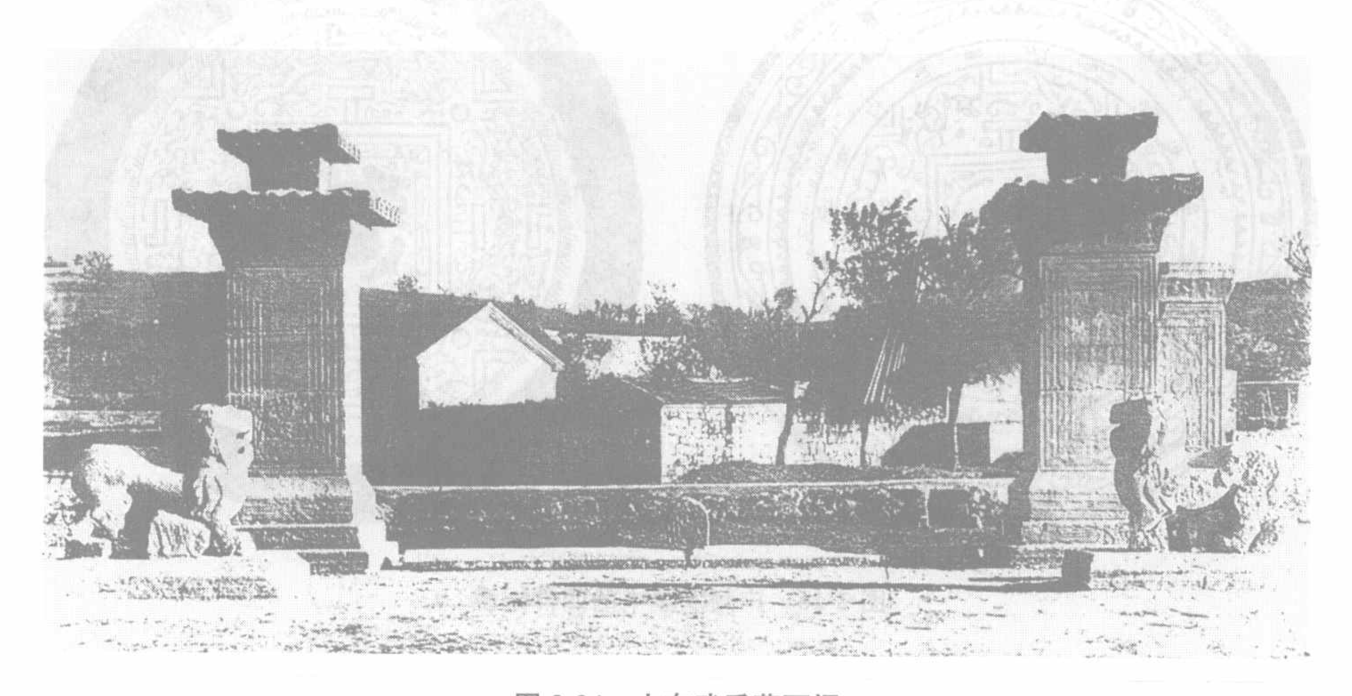


图 2-24 山东武氏墓石阙

① 《四川简阳县鬼头山东汉崖墓》，载《文物》1991 年第 3 期。
② 《武氏祠汉画像石》，山东美术出版社 1986 年版，第 73 页。

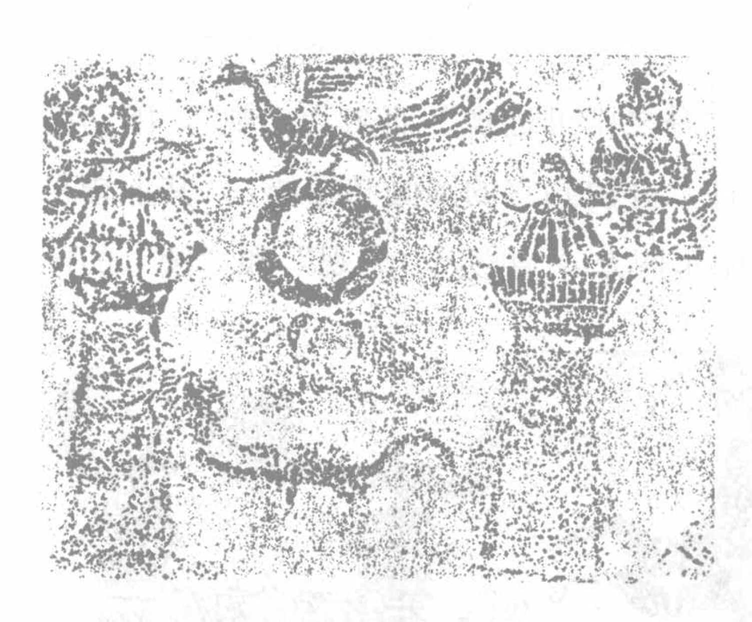


图 2-25　四川泸州石棺双阙图

（图 2-25）①。它们正好是地上石阙和墓中宫观的代表。

中国最早的铜镜见于四千多年前的齐家文化墓葬。稍晚一些，在青海湟源、湟中等地的卡约文化遗址中，曾出土 36 面铜镜，主要是素面镜。夏商周三代铜镜仍然比较简朴②，但到战国时期，铜镜大批出土，且出现了纯地纹、花叶纹、山字纹、菱纹、兽面纹、禽兽纹、蟠螭纹、羽鳞纹、连弧纹、金银错纹等多种纹饰类型。到汉代，铜镜纹饰发生了一个重大变化，即富有宇宙论意义的四神纹镜和规矩纹镜（又称“博局镜”和“TLV”）均成为铜镜中的重要类别。这两种铜镜纹饰经常综合在一起出现（图 2-26），明确表达了阴阳化合、天地交泰的主题。在湖南零陵、湖北沔阳、陕西常兴、河南襄城、洛

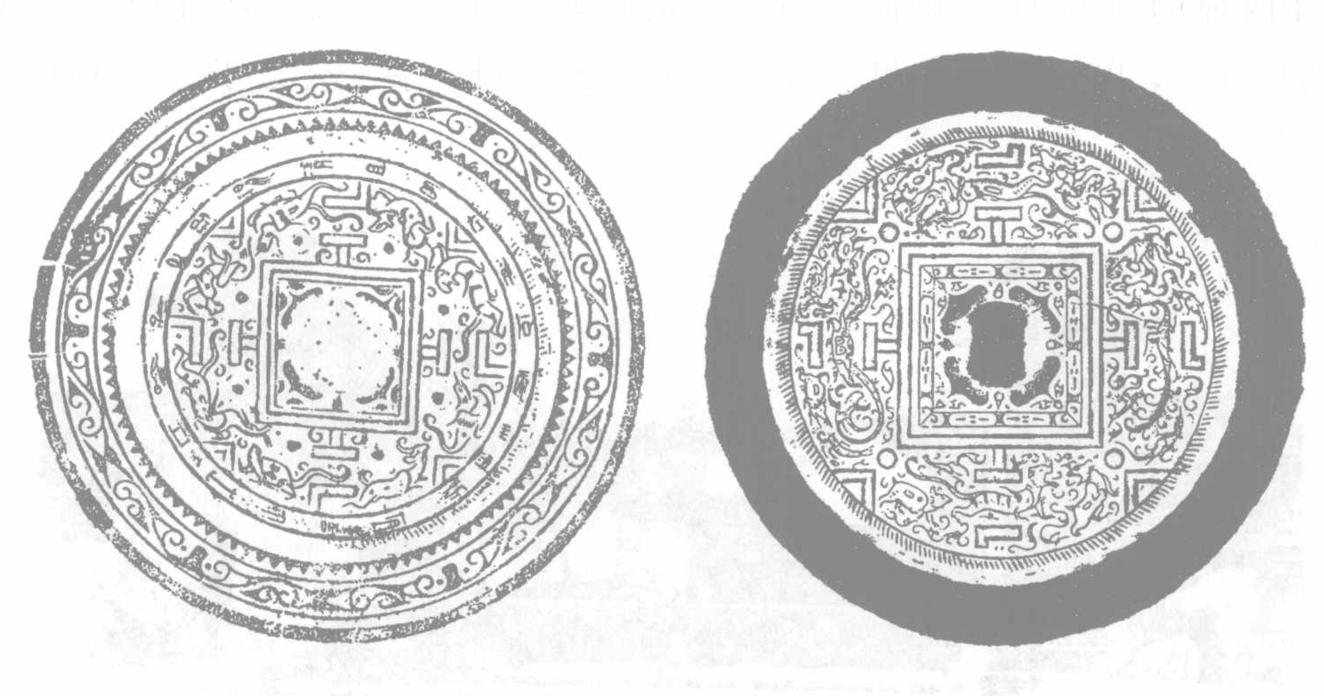


图 2-26　广州汉墓中的四神铜镜

① 高文、高成英：《四川出土的十一具汉代画像石棺图释》，载《四川文物》1988 年第 3 期。

② 参见刘一曼、孔祥星：《中国早期铜镜的区系及源流》，载《苏秉琦与当代中国考古学》，科学出版社 2001 年版。

阳及其他地区都有这种铜镜出土①。根据《广州汉墓》、《鄂城汉三国六朝铜镜》二书统计，规矩四神镜主要见于东汉时代。其中绝大部分以规矩纹为主纹，而将四神以及其他瑞兽安置在规矩纹之间；少数则以圆钉纹为主纹（图2-27）。这类铜镜纹饰的另一特点是：在四神中，玄武的形象较不稳定，早期多为单纯的龟，晚期则往往代之以怪兽或麒麟。在《鄂城汉三国六朝铜镜》一书中，后者被称为“变异四神镜”。②



图2-27　湖北鄂城东汉墓规矩四神镜

汉代的四神铜镜不仅提供了一批珍贵的图像资料，而且提供了一批关于四神图像之涵义的文字说明。在四神铜镜上常可见到这样一类铭文：

新（一作“汉”）有善铜出丹阳，和以银锡（一作“炼冶铜锡”）清且明。左龙右虎掌四旁，朱爵玄武顺阴阳。八子九孙治中央，刻具博局去不祥，家常大富宜君王（末二句一作“长保二亲如侯王，千秋万岁乐未央”）。③

汉有善铜出丹阳，卒以银锡清而明，刻治六博中兼方。左龙右虎游四彭，朱爵玄武顺阴阳，八子九孙治中央。常葆父母利弟兄，应随四时合五行，浩如天地日月光，照神明镜相侯王。众真美好如玉英，千秋万世长乐未央兮。④

---

① 《湖南零陵李家园发现新莽墓》，载《考古》1964年第9期；《湖北沔阳出土的汉代铜镜》，载《文物》1989年第5期；《陕西眉县常兴汉墓发掘报告》，载《文博》1989年第1期；《河南襄城县出土西汉晚期四神规矩镜》，载《文物》1992年第1期；《洛阳五女冢267号新莽墓发掘简报》，载《文物》1996年第7期；《武汉大学历史系收藏的一批铜镜》，载《江汉考古》1993年第3期。

② 《广州汉墓》，文物出版社1981年版；《鄂城汉三国六朝铜镜》，文物出版社1986年版。

③ 《湖北汉阳蔡甸一号墓清理》，载《考古》1966年第4期；《“规矩镜”应改成“博局镜”》，载《考古》1987年第12期；《作者来信》，载《考古》1988年第4期；《广西钟山发现西汉规矩镜》，载《考古》1992年第9期。

④ 《江苏东海县尹湾汉墓群发掘简报》，载《文物》1996年第8期。

铜盘（一作“青盖”）作镜大毋伤，巧工刻之成文章。左龙右虎辟不祥，朱鸟玄武顺阴阳。子孙备具居中央，长保二亲乐富昌，寿敝金石如侯王。[①]

尚方佳镜真大好，上有仙人不知老。渴饮玉泉饥食枣，浮游天下务四海，寿敝金石为国葆。[②]

这些铭文传达出了四神作为四方保护神的性格，以及作为交通天地、燮理阴阳的神使的性格。它同时表明：在汉代人的观念中，龙与虎、朱雀与玄武，曾被看作两两相对的神灵。若比较一下汉代昭明铜镜、日光铜镜、草叶纹镜上常见的铭文：

内清质以昭明，光辉象夫日月。

见日之光，长毋相忘。

吕氏作镜四夷服，多贺国家人民息。

那么可以知道，四神镜的宗教色彩，要明显强烈得多。

至于新发现的汉代四神器物，则有以下几种：出土于陕西兴平县汉武帝陵墓（茂陵）的四神纹玉铺首[③]、出土于江苏扬州市郊新莽墓的四神纹铜盒（图 2-28）[④]、出土于四川巫山东汉墓中的鎏金铜牌饰[⑤]、在北京拣选到的四神青铜带钩（图 2-29）[⑥]，以及出土于山西朔县北旺庄西汉墓[⑦]、陕西咸阳市马泉西汉墓[⑧]、山西太原市尖草坪西汉墓[⑨]、山西浑源毕村西汉墓和传世的四神铜

① 《四川绵阳出土一件汉代铭文铜镜》，载《文物》1989 年第 2 期；《陕西汉中市铺镇砖厂汉墓清理简报》，载《考古与文物》1989 年第 6 期。

② 《广州汉墓》，文物出版社 1981 年版；《鄂城汉三国六朝铜镜》，文物出版社 1986 年版。

③ 《茂陵发现的西汉四神纹玉铺首》，载《考古与文物》1986 年第 3 期。

④ 《扬州市郊发现两座新莽时期墓》，载《考古》1986 年第 11 期。

⑤ 《天门考》，载《四川文物》1990 年第 6 期。

⑥ 《北京市拣选古代青铜器续志》，载《文物》1984 年第 12 期。

⑦ 《山西朔县秦汉墓发掘简报》，载《文物》1987 年第 6 期。

⑧ 《陕西咸阳马泉西汉墓》，载《考古》1979 年第 2 期。

⑨ 《太原市尖草坪汉墓》，载《考古》1985 年第 6 期。

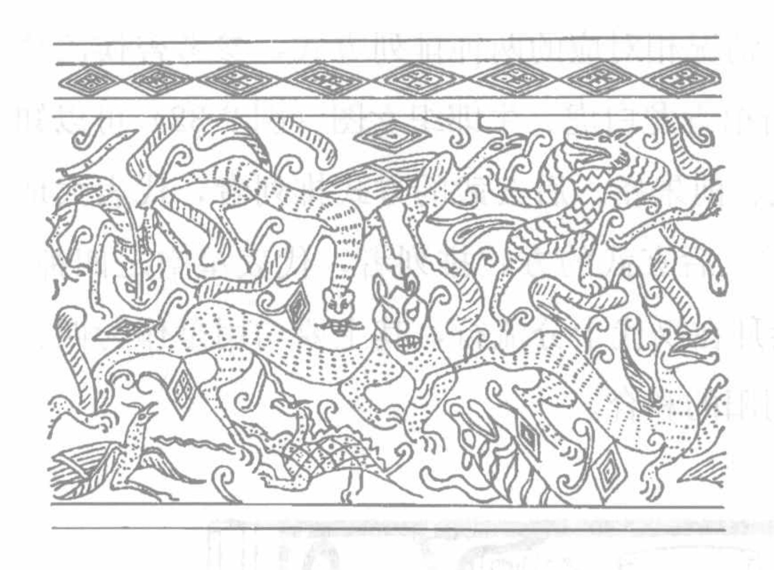


图 2-28　四神铜盒纹饰

这是扬州市郊新莽墓六号墓中的铜盒纹饰。其上共有九个禽兽，上方有朱雀，下方有玄武。见《考古》1986 年第 6 期。



图 2-29　四神青铜带钩

染炉①。其中四川的鎏金铜牌饰往往表达“天门”的主题，亦即以四神为天门的守护神灵；其中山西、陕西的铜染炉（图 2-30）与染杯配套用为烹煮的食器，亦即以四神为人间的神灵：可见四神有作为天神、作为地神的两种身份。事实上，

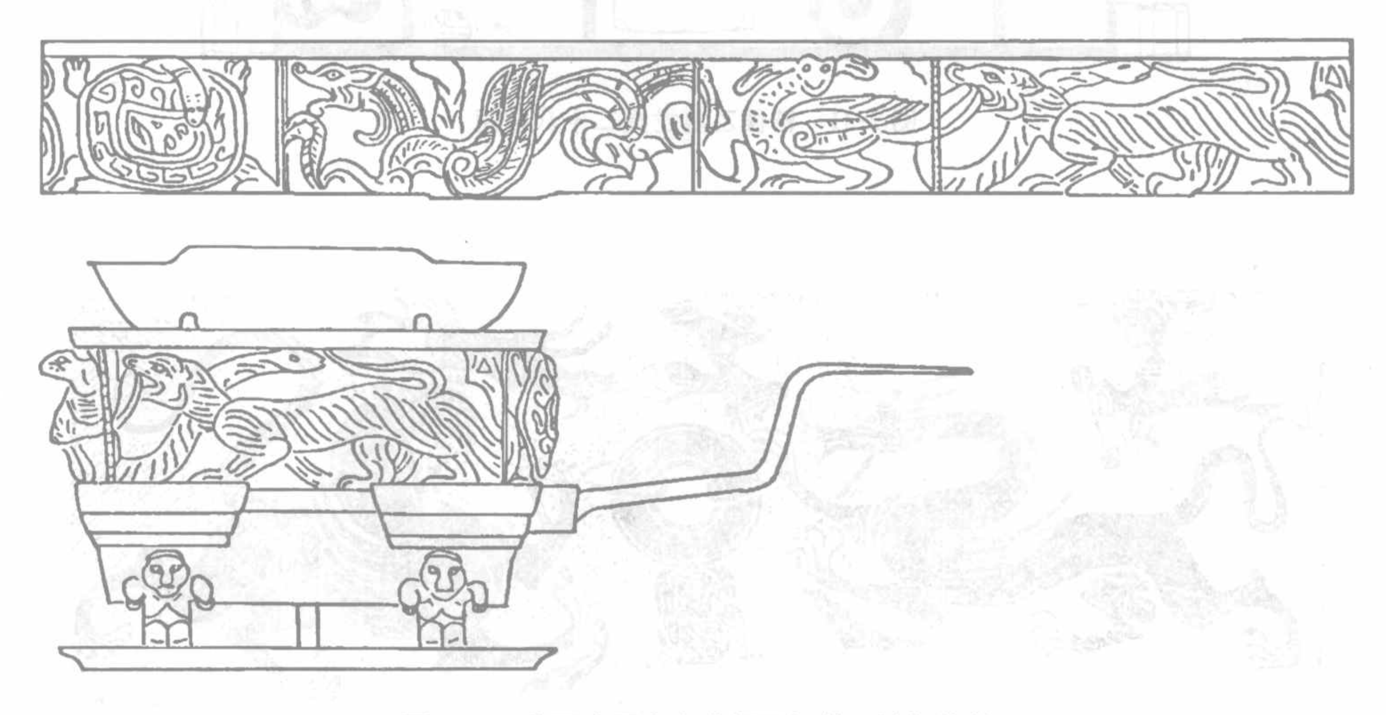


图 2-30　山西太原市尖草坪西汉墓四神铜染炉

① 《山西浑源毕村西汉木椁墓》，载《文物》1980 年第 6 期。又参见宁立新、杨纯渊：《四神染炉考辨》，载《北方文物》1988 年第 1 期；王永亮：《富县征集一件铜温酒器》，载《文博》1993 年第 3 期；黄盛璋：《染杯、染炉初考》，载《文博》1994 年第 3 期。

在这些器物中，四神图像也有与以上情况相对应的两种排列方式，参考曾侯乙墓龙虎二十八宿图（图 2-31）和郫县石棺青龙白虎、牛郎织女图（图 2-32）可以知道：依当时习惯，按左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武的方式排列者，代表大地之四神；按右青龙、左白虎、前朱雀、后玄武的方式排列者，代表星空之四神。它们进一步证实了上述判断：四神崇拜在汉代十分流行，其主要功用是作为四方神灵的代表，象征着天地的交通与阴阳的和合。

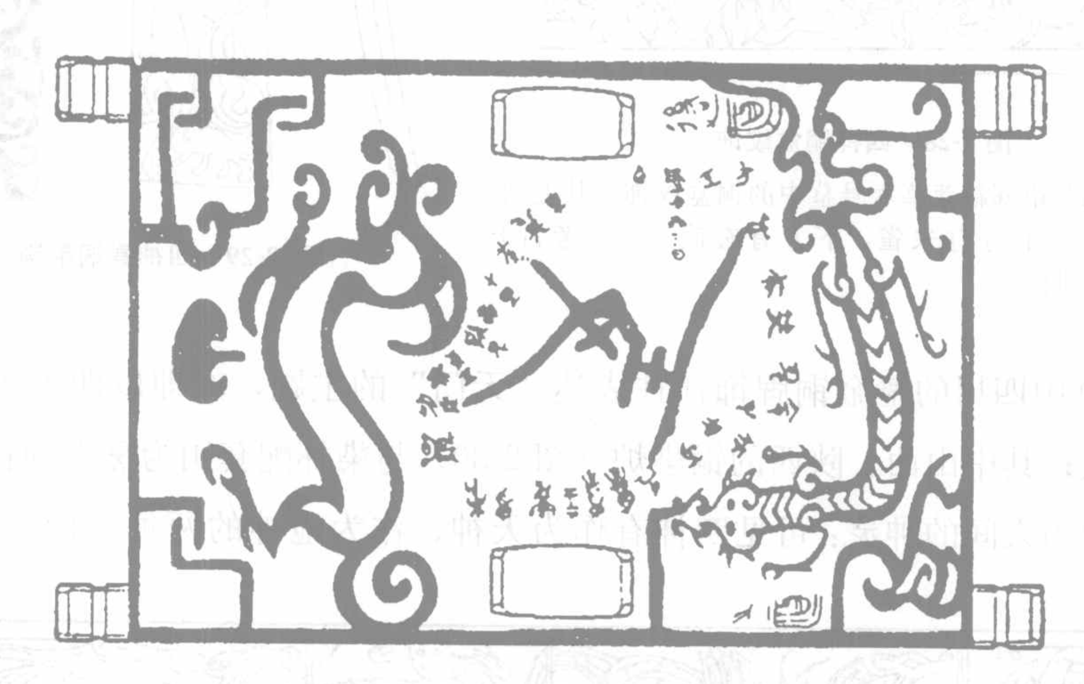


图 2-31　曾侯乙墓龙虎二十八宿图

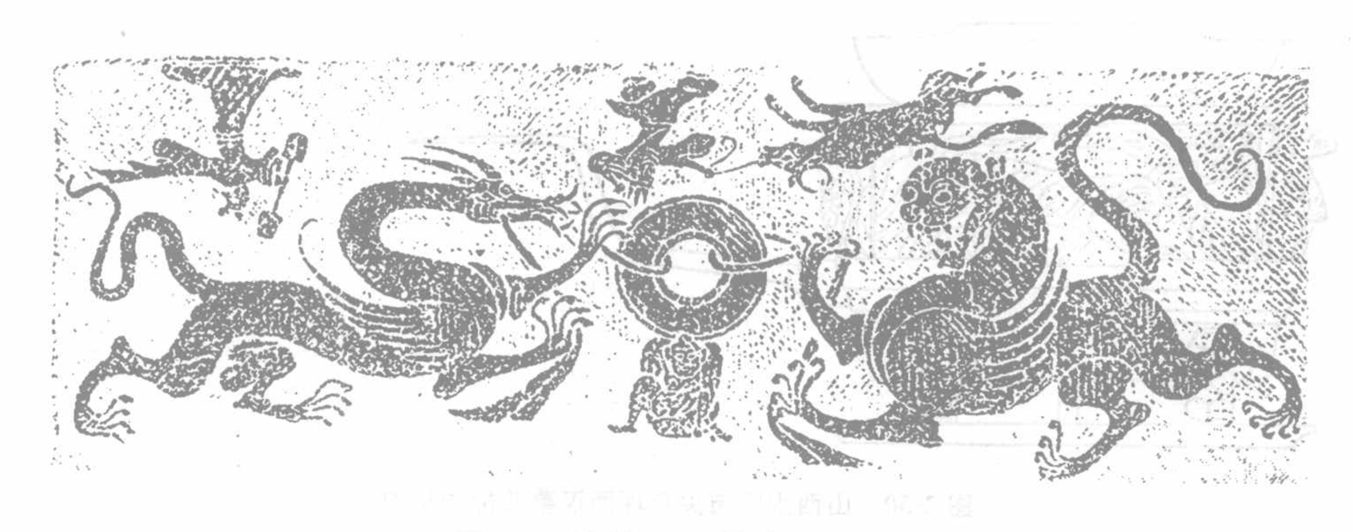


图 2-32　四川郫县石棺青龙白虎图

图见 1973 年郫县新胜场出土的石棺棺盖。主体上是青龙、白虎衔璧图，但在龙虎上方，左刻牛郎牵牛，右刻织女执杼。这是现存最早的一幅牛郎织女图。采自《巴蜀汉代画像集》，文物出版社 1998 年版，第 289 图。

二、 魏晋以后的四神文物

东汉以后，关于四神的信仰渐从中原传向四隅，其形势可以用“弗远不届”来形容。1970年代初，考古工作者曾在今内蒙古和林格尔地区，即东汉云中郡故地、汉代版图的北部边境，发掘出一座东汉壁画墓。墓地后室顶部，即绘有青龙、白虎、朱雀、玄武等四神形象①。到晋代，四神又成为云南昭通后海子②、

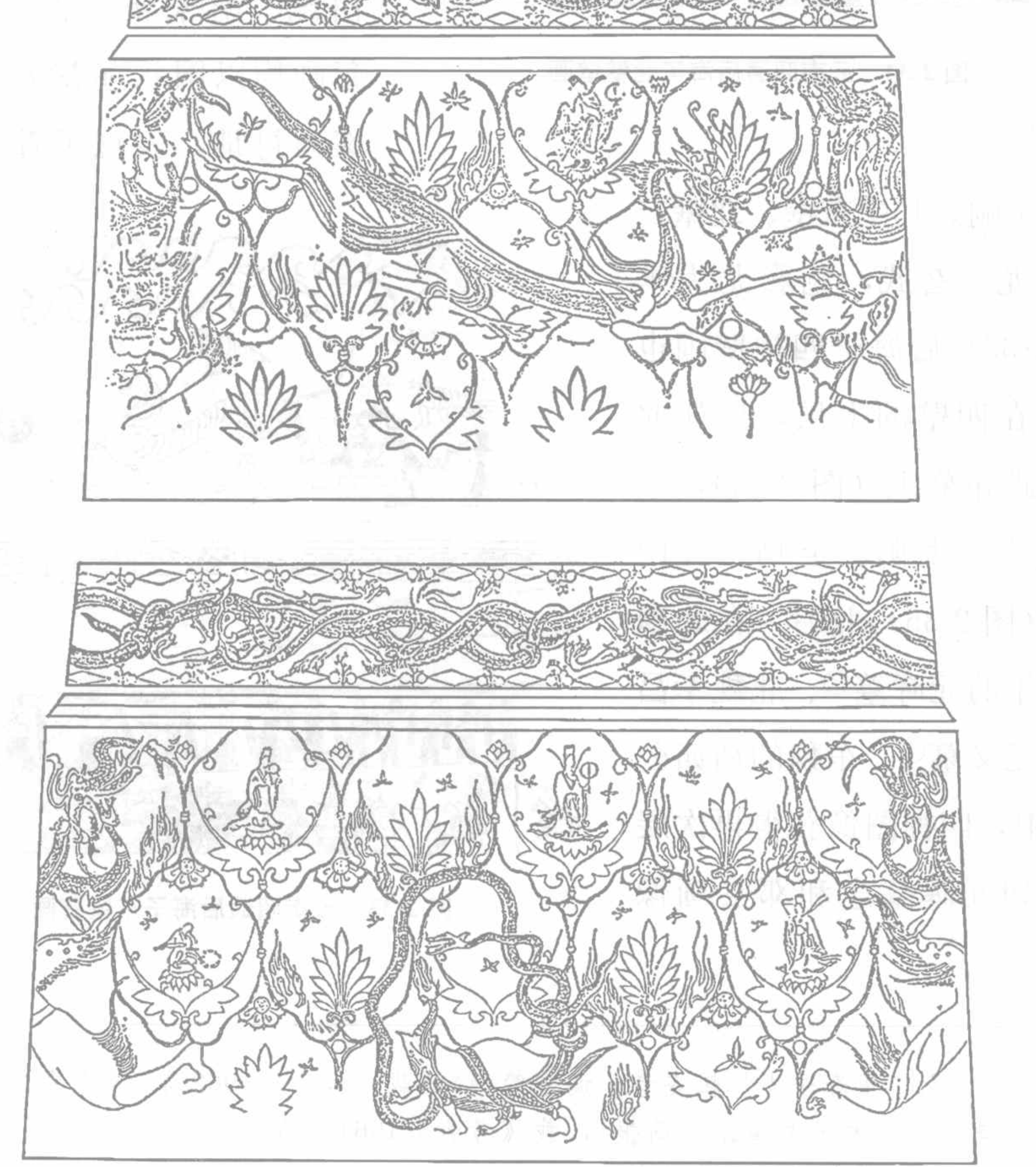


图 2-33　集安五盔坟东壁和北壁的壁画

① 《和林格尔发现一座重要的东汉壁画墓》，载《文物》1974年第1期。
② 《云南省昭通后海子东晋壁画墓清理简报》，载《文物》1963年第12期。

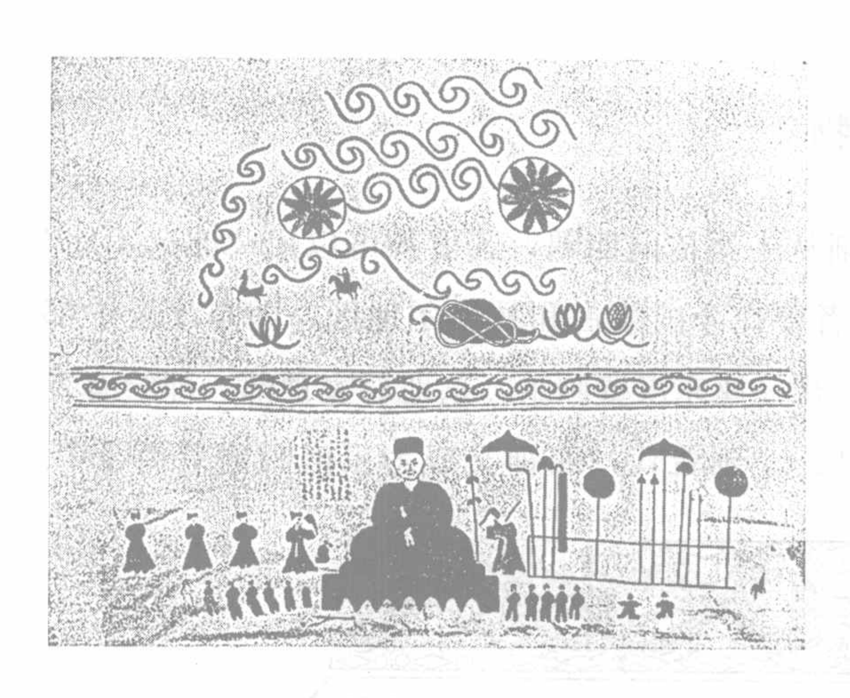


图 2-34　云南昭通后海子北壁壁画

吉林集安五盔坟[①]等地墓室壁画的题材。集安五盔坟是高句丽的旧地，后海子四神壁画墓的墓主则是当时的一名“南夷校尉”[②]：可见四神信仰传播范围之广大。集安五盔坟四神壁画也称“高句丽壁画”，分别绘在墓室四壁之上，按东青龙、西白虎、南朱雀、北玄武排列，每画均以网状莲花火焰连续图案为衬地，表现了莲花、火焰信仰的影响。其中东壁、北壁二图的青龙、玄武，色彩尤为丰富(图 2-33)。后海子四神壁画也分别绘在四壁的上层，例如北壁绘玄武和墓主（图 2-34），东壁绘白虎、太阳、金乌、天门和神鸟(图 2-35)。此后，在北魏神龟三年的元晖墓[③]、北魏孝昌二年的元乂墓[④]、东魏的茹茹公主墓[⑤]中，四神图像获得再次展示，例如元晖墓志和邓县画像

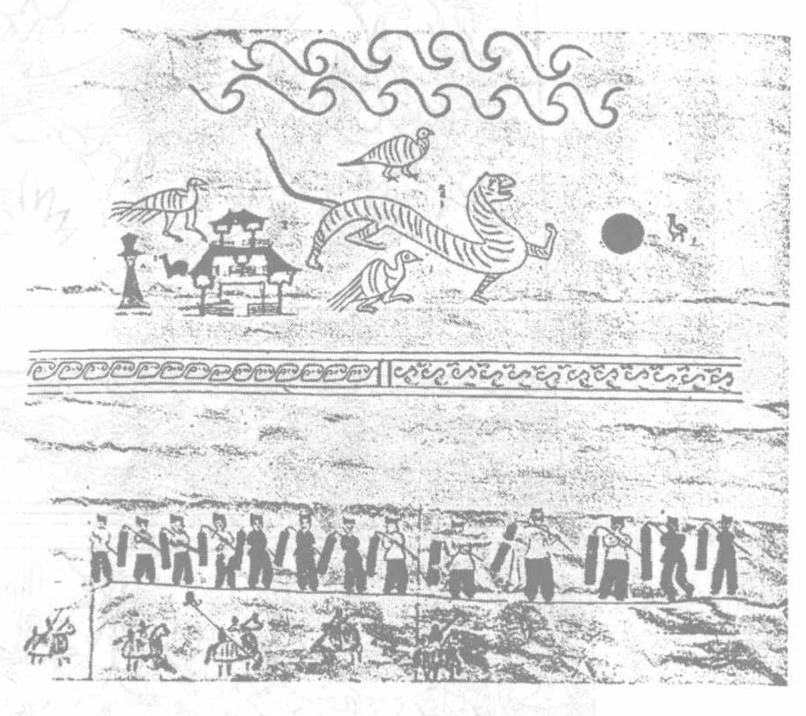


图 2-35　云南昭通后海子东壁壁画

① 《一九六二年春季吉林辑安考古调查简报》，载《考古》1962 年第 11 期；《吉林辑安五盔坟四号和五号墓清理简报》，载《考古》1964 年第 2 期；《吉林集安五盔坟四号墓》，载《考古学报》1984 年第 1 期。

② 《云南省昭通后海子东晋壁画墓清理简报》，载《文物》1963 年第 12 期。

③ 《邓县彩色画像砖墓》，文物出版社 1958 年版。

④ 《洛阳北魏元乂墓调查》，载《文物》1974 年第 12 期。

⑤ 《东魏茹茹公主墓壁画试探》，载《文物》1984 年第 4 期。

中的玄武图（图2-36）。这些文物表明，魏晋南北朝的四神崇拜，已随着当时的移民浪潮，成为周边地区和迁居中原的少数民族居民的共同信仰和风俗。



图 2-36　河南邓县画像墓玄武图

四神图像在魏晋南北朝墓葬中所表现的一个重要特点是：这些图像受到佛、道二教的影响，明显具有护卫墓主羽化升仙的思想倾向。故环绕其间的云气和花卉得到充分强调。例如洛阳郊区上窑村所出的北魏升仙图画像石棺，便在棺底和左右两帮分别刻画了青龙、白虎、流云和持莲方士①；江苏丹阳县胡桥、建山两地的两座萧齐时的壁画墓，亦在主室东西两壁绘有羽人戏龙、羽人戏虎画面（图 2-37），砖文自铭为“大龙”、“大虎”，其周围则散见莲瓣、花草、卷云等纹饰。② 这种图绘方式可以追溯到西汉时代的洛阳卜千秋墓③，同时也为唐代阿史那忠墓和李重润墓④的两灵护卫图绘开了先河。



图 2-37　江苏丹阳胡桥南朝墓壁画

同魏晋南北朝一样，隋唐五代的墓葬壁画和石棺纹饰亦以四神为主要题材。在陕西三原县双盛村出土的隋代李和墓（图 2-38，此为石棺前后两侧的图案）⑤、陕西西安出土的隋代李静训墓⑥、山东嘉祥出土的隋代徐敏行墓⑦、宁夏固原出

① 《洛阳北魏画像石棺》，载《考古》1980 年第 3 期。
② 《江苏丹阳县胡桥、建山两座南朝墓葬》，载《文物》1980 年第 2 期。又《江苏丹阳胡桥南朝大墓及砖刻壁画》，载《文物》1974 年第 2 期。
③ 《洛阳西汉卜千秋墓壁画墓发掘简报》，载《文物》1977 年第 6 期。
④ 《唐懿德太子墓发掘简报》，载《文物》1972 年第 7 期；《唐阿史那忠墓发掘简报》，载《考古》1977 年第 2 期。
⑤ 《陕西省三原县双盛村隋李和墓清理简报》，载《文物》1966 年第 1 期。
⑥ 《西安西郊隋李静训墓发掘简报》，载《考古》1959 年第 9 期。
⑦ 《山东嘉祥英山一号隋墓清理简报》，载《文物》1981 年第 4 期。



图 2-38　隋代李和墓石棺图案

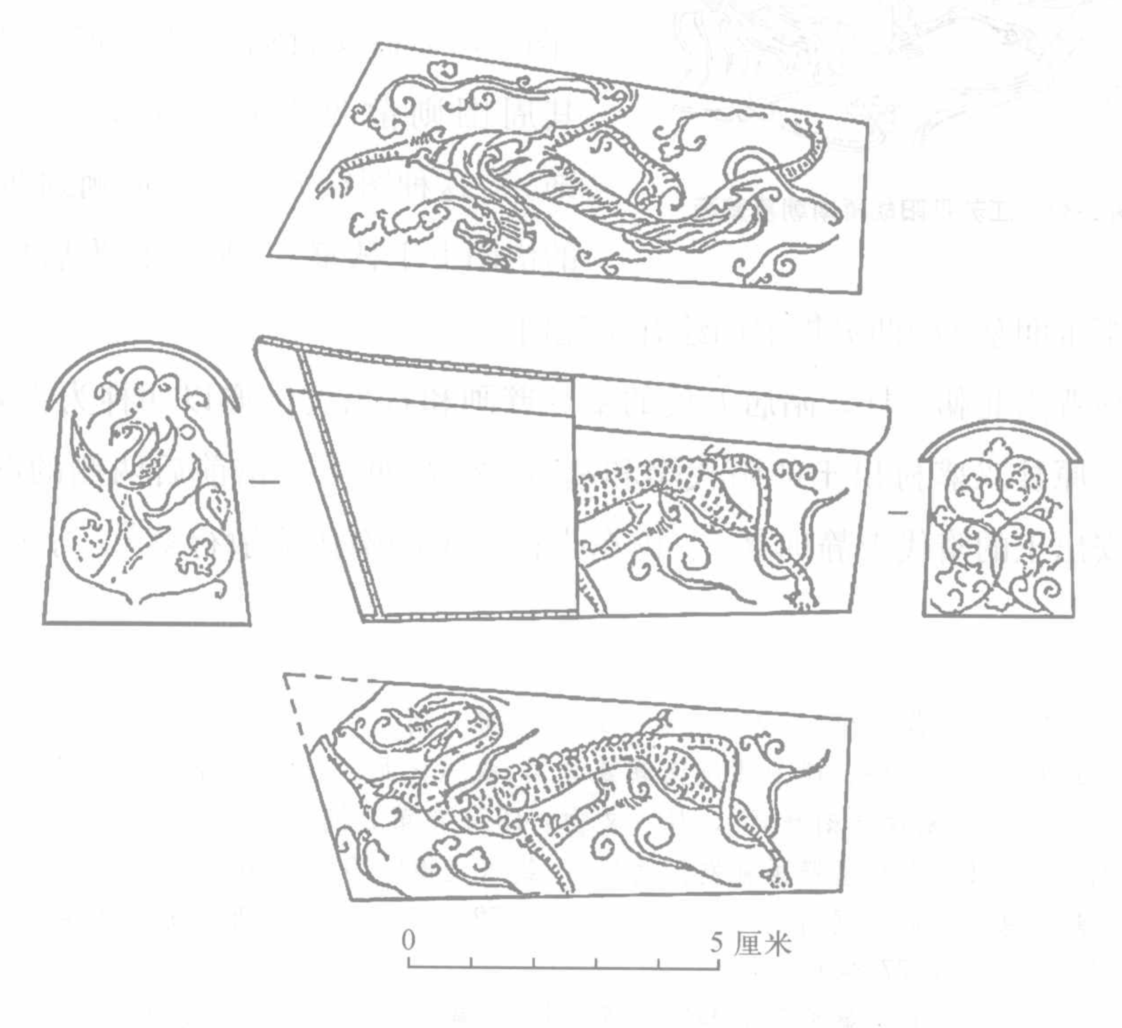


图 2-39　江苏句容唐代铜棺纹饰

土的隋代史射勿墓①以及河南洛阳、陕西咸阳、西安、山西太原、江苏句容、河北大名等地的唐代墓葬②中，都出现了作为四方护卫神的四神的图像。请看江苏句容行香发现的唐代铜棺四侧纹饰（图 2-39）、山西太原市南郊唐墓出土的四神壁画(图 2-40)。

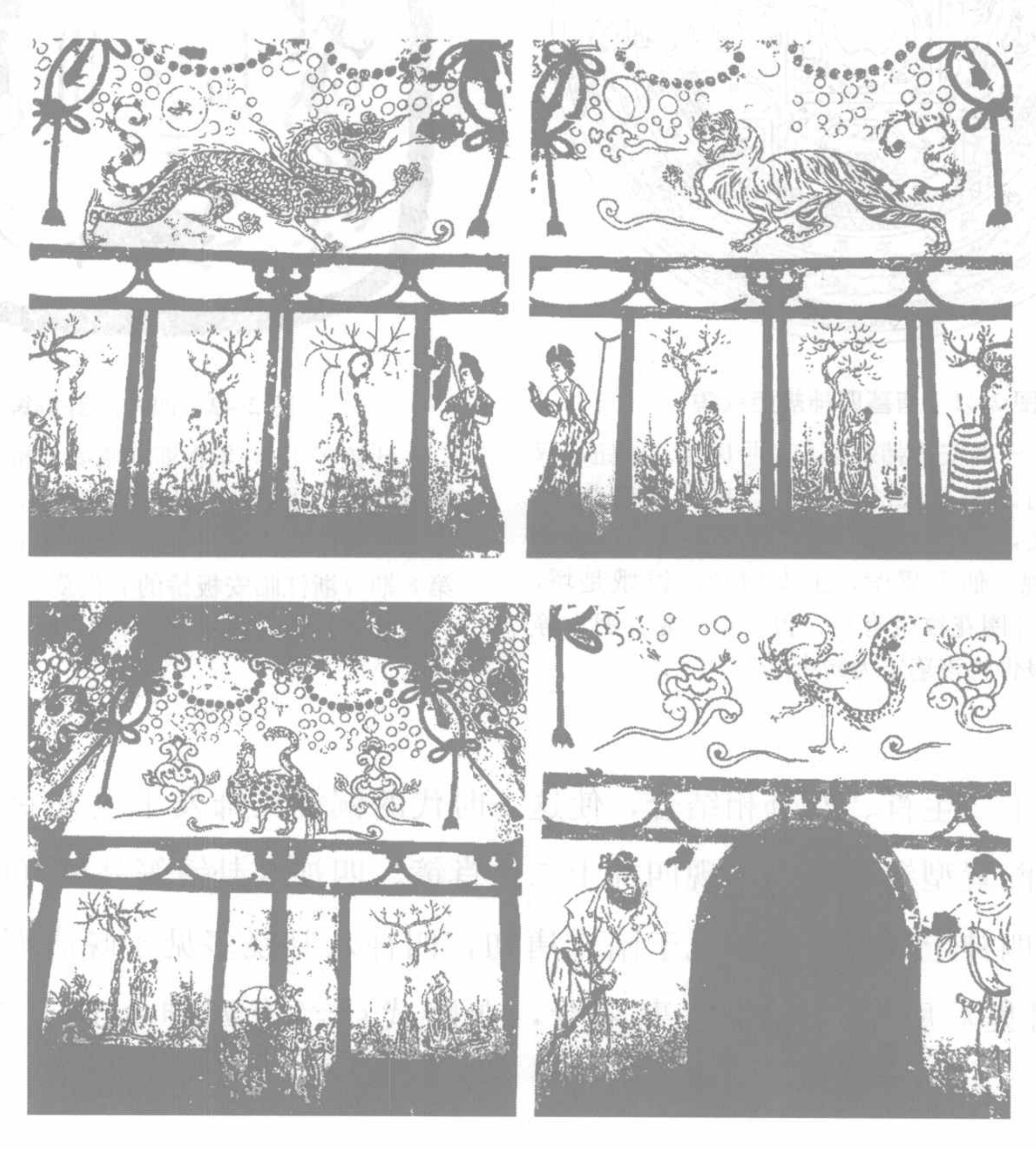


图 2-40　山西太原市唐墓四神壁画

四神崇拜在隋唐五代的另一表现形式是四神铜镜（图 2-41）。其特点是以四

① 《宁夏固原隋史射勿墓发掘简报》，载《文物》1992 年第 10 期。

② 《中国美术全集·石刻线画》31 号，上海人民美术出版社 1991 年版；贺梓城：《唐墓壁画》，载《文物》1959 年第 8 期；宿白：《西安地区唐墓壁画的布局和内容》，载《考古学报》1982 年第 2 期；《太原市南郊唐代壁画墓清理简报》，载《文物》1988 年第 12 期；《江苏句容行香发现唐代铜棺、银椁》，载《考古》1985 年第 2 期；《河北大名县发现何弘敬墓志》，载《考古》1984 年第 8 期。



图 2-41　唐墓四神规矩纹镜

此镜出土于西安市韩森寨 600 号唐墓。圆钮，双龙纹方座，内区四神之间饰四规，规内有兽首纹。外区楷书铭文，云："美哉圆鉴，览物称奇。雕镌合矩，镕铣应规。仙人累莹，玉女时窥。恒娥是埒，服御攸宜。"外圈花纹带有鸟、兽、鱼、龙、羽人等图案。发掘报告将该墓定为初唐墓。



图 2-42　四神八卦铜镜

此镜于 1970 年在浙江临安板桥五代墓出土，置于墓后室拱券顶的暗窗内，直径 21 厘米。图中玄武为龟，无蛇相缠合。见《文物》1975 年第 8 期《浙江临安板桥的五代墓》。

神形象与十二生肖、八卦相结合，使这一时代的铜镜纹饰发生重大变化，在传统的规矩配置型铜镜外，出现四神十二生肖镜、四神八卦镜等品种（图 2-42）。据统计，四神十二生肖镜多见于隋末唐初，四神八卦镜多见于晚唐五代。① 但从《异闻集》所记的王度故事来看，在隋代已经有四神八卦十二生肖镜流传：

> 镜横径八寸，鼻作麒麟蹲伏之象。绕鼻列四方，龟龙凤虎，依方陈布。四方外又设八卦，卦外置十二辰位而具畜焉。辰畜之外，又置二十四字……二十四气之象形。

据此，镜上的八卦像八种自然物、十二生肖神像十二段时间、十四字像二十四个

① 孔祥星：《隋唐铜镜的类型与分期》，载《中国考古学会第一次年会论文集》，文物出版社 1980 年版。

节气变化，故四神纹饰同样象征着一种宇宙结构和宇宙神秘。这种把四神、八卦、十二生肖结合起来，以象征宇宙结构或宇宙神秘的图绘，在晚唐五代十分流行①。南唐时代的星象墓志盖即是其典型（图 2-43，图 2-44）②。

四神崇拜到宋代又有一次长足发展。从功能角度看，宋以后的四神图绘可以说是对前代的继续——仍然多用于装饰墓壁的石棺和墓志盖，作为墓主的护卫之神(图 2-45)；③但从表现形式角度看，它有了丰富多样的变化：



图 2-43　唐崔氏墓志

1991 年出土于河南偃师，上书“故博陵崔府君墓志铭”，周围环绕四神。

（一）在宋代，四神雕像成为陶瓷制品的装饰物。例如 1964 年在江西清江县所发现的南宋影青四神生肖瓷瓶④，同年在江西景德镇湘湖所发现的南宋素胎堆塑四神盖罐⑤，1965 年在江西清江县薛溪所发现的四神皈依瓶⑥，1974 年在景德镇市郊所发现的元代青白釉堆塑四神盖罐⑦，1975 年在湖北枝江县所发现的宋代陶塑四神魂坛(图 2-46)⑧。四神形象

---

① 《河南省平玉县发现四神八卦镜》，载《文物》1986 年第 10 期；《河南偃师县四座唐墓发掘简报》，载《考古》1992 年第 11 期；《杭州、临安五代墓中的天文图和秘色瓷》，载《考古》1975 年第 3 期；《浙江临安板桥的五代墓》，载《文物》1975 年第 8 期。

② 《南京南唐墓出土木俑及石刻星象墓志盖》，载《文物资料丛刊》第一辑，文物出版社 1987 年版；又《中国古代天文文物图集》第 72、73 图，文物出版社 1980 年版。

③ 《宋魏王赵頵夫妻合葬墓》，载《考古》1964 年第 7 期；《内蒙古敖汉旗英凤沟金代墓地》，载《文物》1987 年第 8 期。

④ 《江西清江出土的南宋青白瓷器》，载《考古》1989 年第 7 期。

⑤ 《中国美术全集·陶瓷（中）》209 号，上海人民美术出版社 1991 年版。

⑥ 《江西南城、清江和永修的宋墓》，载《考古》1965 年第 11 期。

⑦ 《中国美术全集·陶瓷（下）》3 号，上海人民美术出版社 1988 年版。

⑧ 《湖北枝江县发现宋朝时期陶塑坛》，载《考古》1989 年第 8 期。

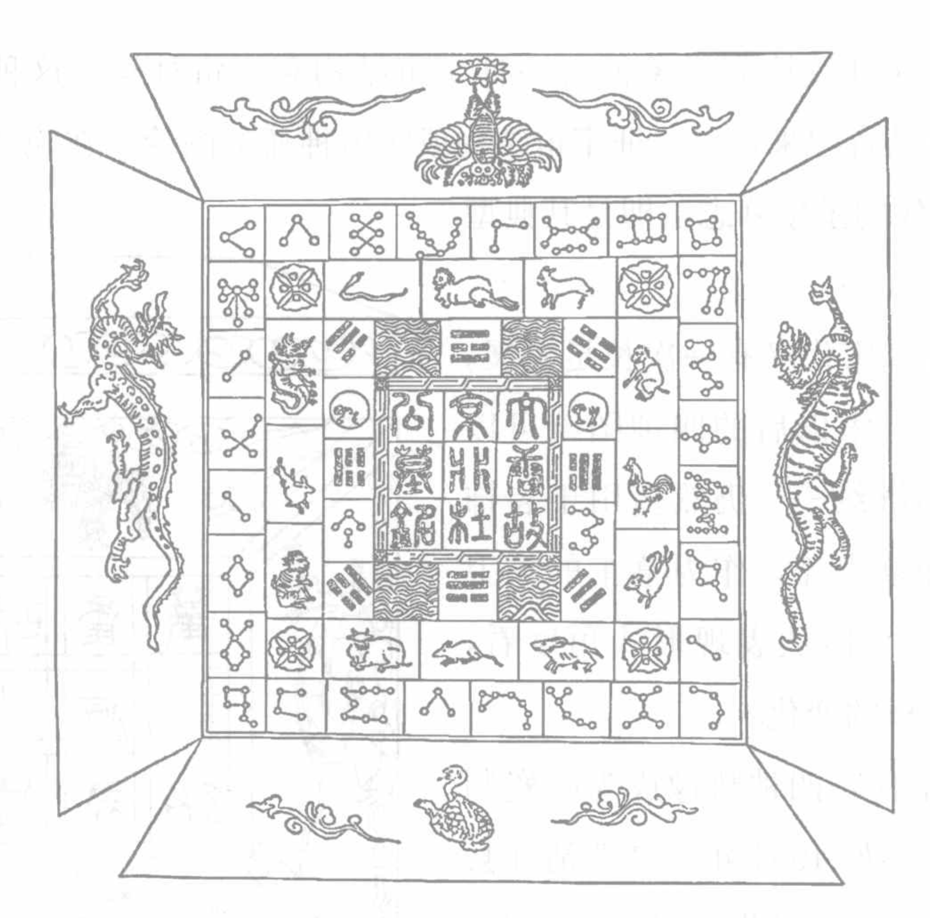


图 2-44　唐杜氏墓志

此为南唐墓志，出土于南京。墓主杜继元，江都人，于“升元庚子（940 年）葬于上元县金陵乡”。墓中有人首鸟身木俑陪葬。石刻墓志盖上绘有星象图、十二辰图。其周围环绕四神，代表四方天空。

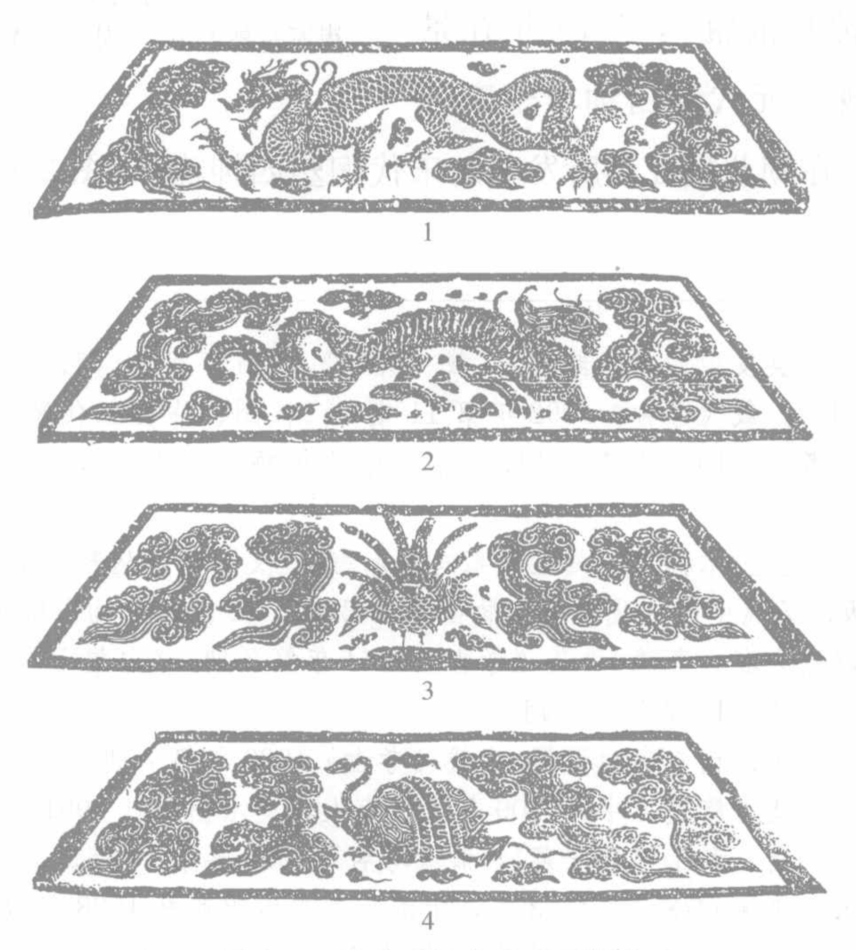


图 2-45　宋赵颙墓志盖四周花纹

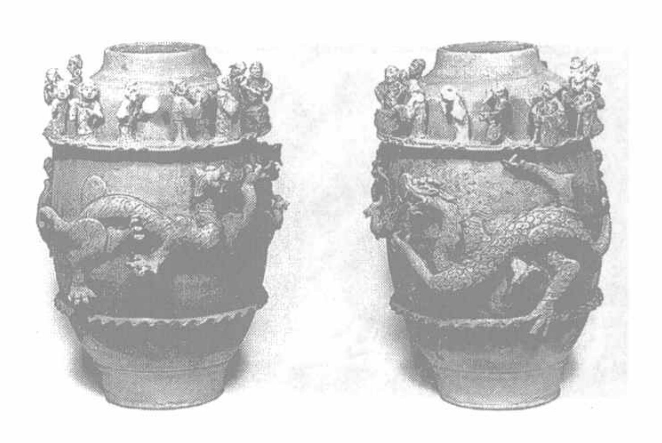
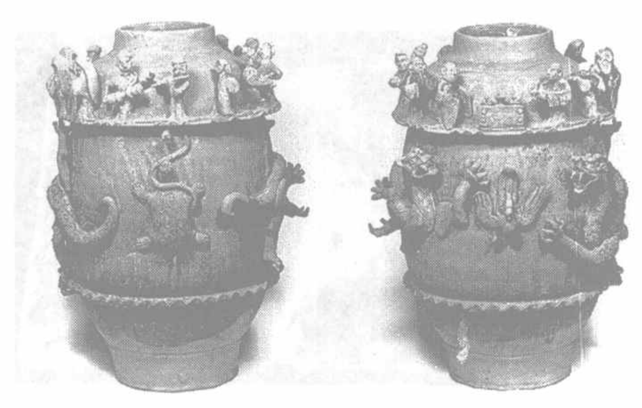



图 2-46　宋代的四神魂坛

以上四图是这个魂坛的四个侧面。它出土于湖北省枝江县。由枝江县文化馆常艺生先生提供图片。

一般塑于这些陶瓷制品的颈部和腹部；其顶部则有作为死者灵魂象征的灵柩或灵塔，周围环绕十二辰俑。这一类瓷坛实为宋代明器随葬风俗的产物。据《永乐大典》本《大汉原陵秘葬经·盟器神煞篇》记载：按照唐宋制度，在大夫以下以至于庶人的墓葬中，有明器十二元辰“安十方位”，有明器四路廉神“安四角”。由此可见，宋代墓葬瓷坛上的十二俑和四神，乃象征对四方十二位的镇伏。

（二）从宋代开始，墓葬中的四神壁画、棺画渐被四神俑代替，立体形态乃至人格化形态的四神形象（图 2-47）广为流行。例如在江苏溧阳的北宋李彬夫妇墓中，出土有四神俑七件[①]；在四川广汉宋墓中，出土有黄绿釉全套四神俑四件[②]；在江西吉安的北宋墓中，出土有四神石雕俑五件[③]；在江西景德镇市郊，出土有宋代的四神瓷俑四件[④]；在江西高安县汉家山元墓，出土有朱雀俑、玄武俑各两件，青龙浮雕、白虎浮

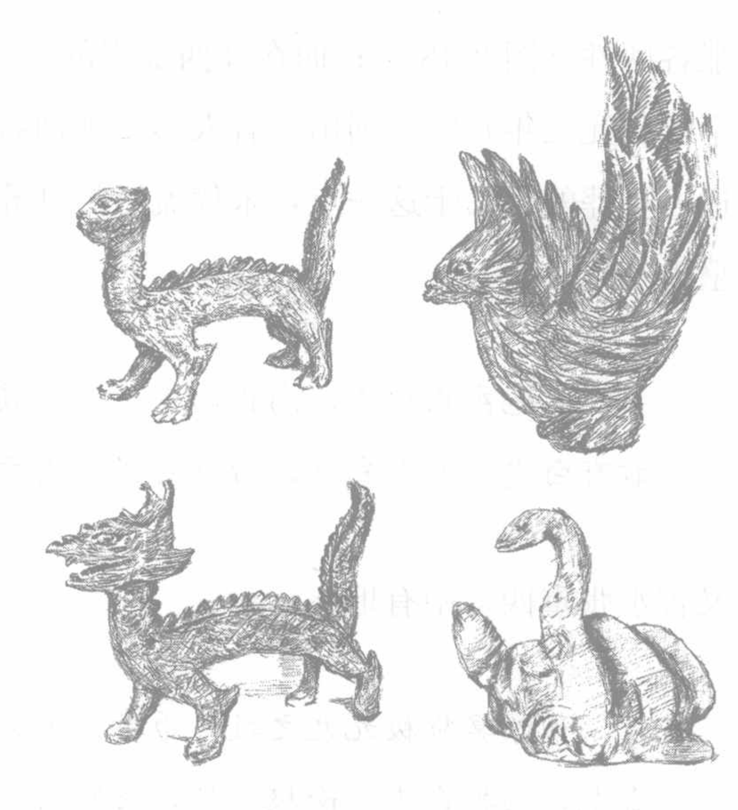


图 2-47　宋代四神俑（聂危谷绘）

① 《江苏溧阳竹箦北宋李彬夫妇墓》，载《文物》1980 年第 5 期。
② 王家佑：《四川宋墓札记》，载《考古》1959 年第 8 期。
③ 《吉安发现一座北宋纪年墓》，载《考古》1989 年第 10 期。
④ 《景德镇市郊出土宋瓷俑》，载《考古》1977 年第 2 期。

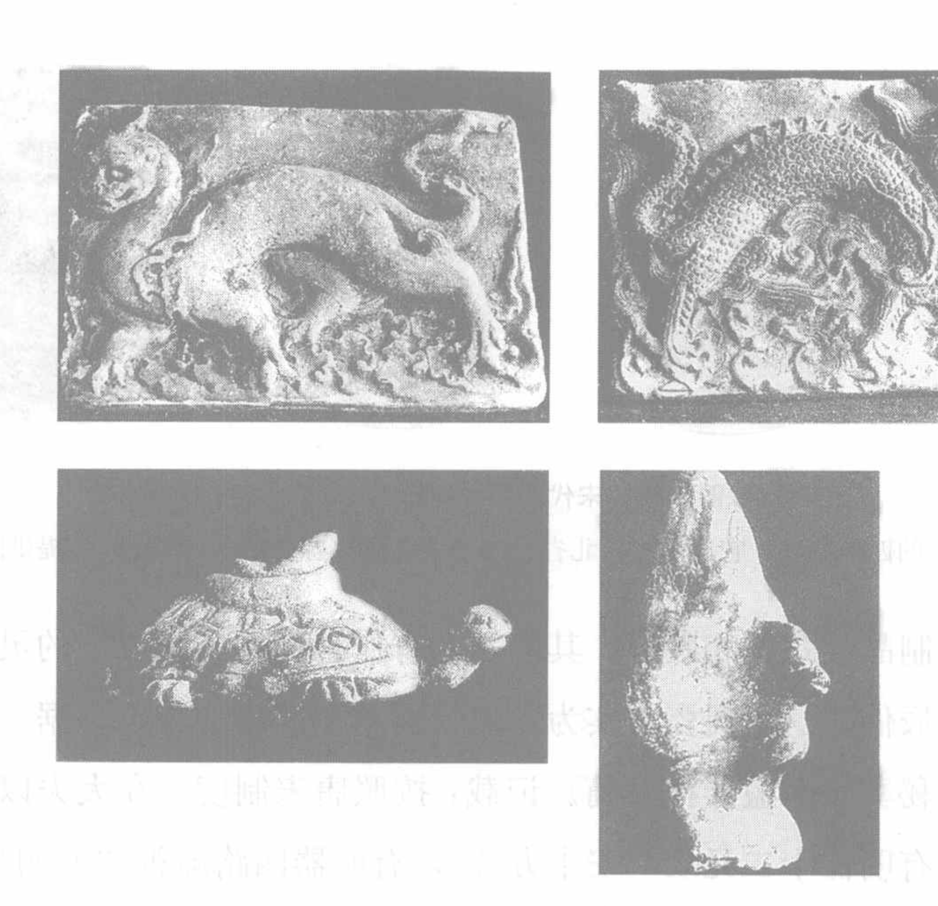


图 2-48 江西高安元墓四神俑和浮雕

雕各两件（图 2-48）[①]；而在江西临川的一座宋墓（墓主为南宋邵武知军朱济南，卒于庆元三年）中，则出土有人形四神俑各两件[②]。这些四神俑是作为镇地神而进入墓葬的。关于这一点，宋代流行的墓葬地券可资说明。例如在吉水王氏二娘墓中有地券云：

其地东止甲乙，南止丙丁，西止庚辛，北止壬癸。……其地左有青龙，右有白虎，前有朱雀，后有玄武，内方勾陈，外方勾陈，分为界畔。

又吉水张重四墓中有地券云：

谨以冥货极九九之数，币帛依五方之色，就于后土阴官鬻地一区。东止青龙，西抵白虎，南极朱雀，北距玄武。[③]

① 《江西高安县汉家山元墓出土陶器》，载《考古》1989 年第 6 期。
② 《江西临川县宋墓》，载《考古》1988 年第 4 期。
③ 《江西吉水纪年宋墓出土文物》，载《文物》1987 年第 2 期。

这一类关于以四神来标志墓中四止的地券是十分常见的。根据这些地券，我们可以确切地知道：在宋代，四神已具有镇地神的身份。而四神的俑形形态，则明显来源于明器随葬的风俗：同墓中伴出的仰观俑、伏听俑、张坚固俑、李定度俑一样，四神是被当时人视为冥府的神煞的。

（三）宋以后的四神崇拜，已成为同佛教、道教相渗透的一种信仰。四神崇拜向佛教的渗透，表现为四神造型和舍利塔造型的结合。前述景德镇地区所出的几种四神盖罐，盖罐上部即作喇嘛塔形，塔中塑有坐佛。此外，在山东惠民县归化镇所出的五代定光佛舍利棺棺体上，按四方方位浮雕四神①；在北宋崇宁乙酉年（公元1105年）所建的山东济宁铁塔中，有一舍利石棺，棺体前后左右刻有四神（图2-49）②。四神崇拜向道教的渗透，则表现为真武大帝、青龙星君、白虎星君等人格化的四神的出现。例如在山西芮城县永乐宫三清殿南壁西侧，绘有青龙、白虎二星君之像。在这一壁画中，青龙星君和白虎星君的身份是道教三清天尊的护卫神。又如在江苏溧阳北宋李彬夫妇墓中，除出土四神俑外，另出真武

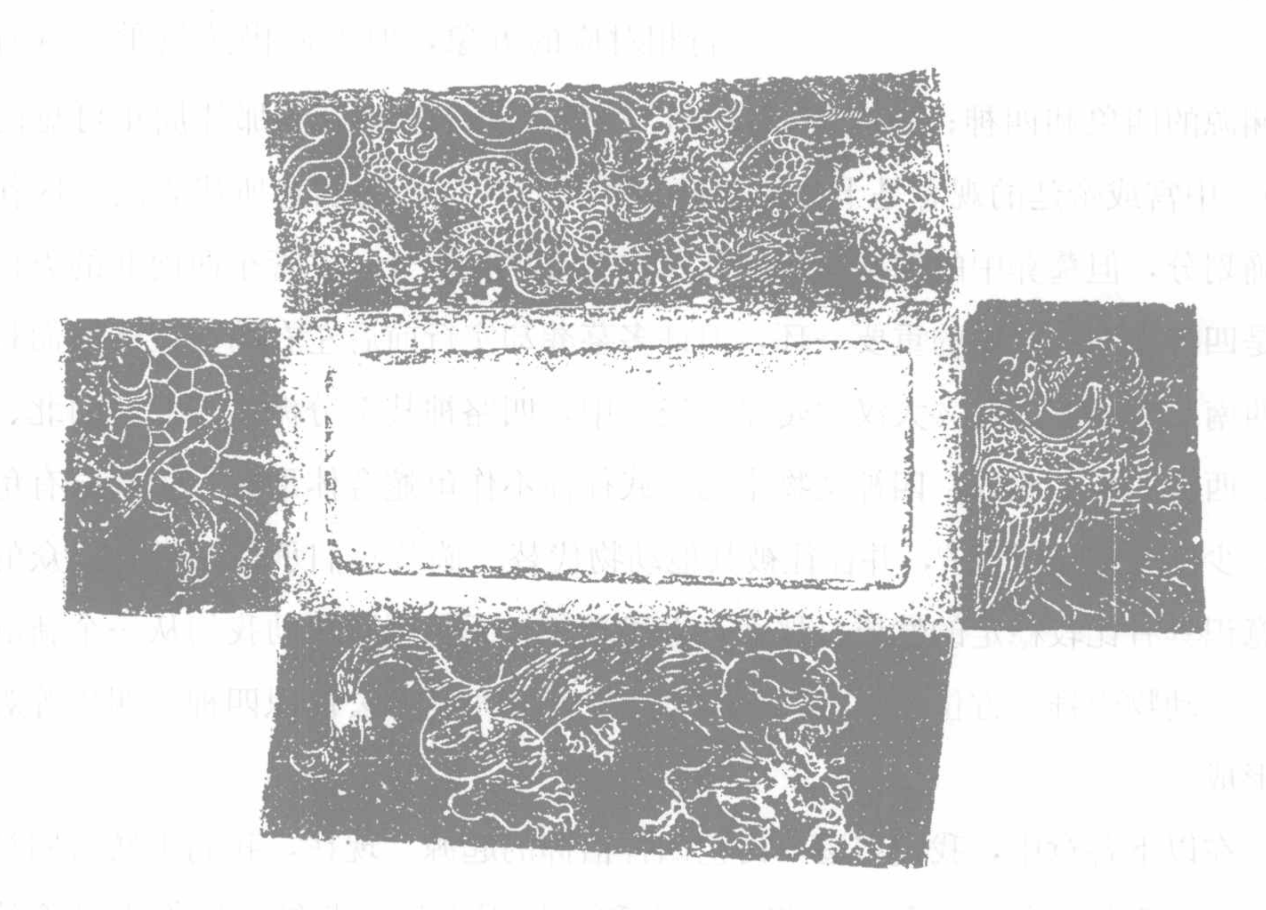


图2-49　山东济宁舍利石棺四神图

① 《山东省惠民县出土定光佛舍利棺》，载《文物》1987年第3期。
② 《济宁铁塔发现一批文物》，载《文物》1987年第2期。

俑一件。此俑作人形，头披长发，赤臂，左手握拳，右手仗剑，其右侧且塑有一件蛇盘龟俑（图 2-50）①。根据宋代赵彦卫《云麓漫钞》记载，北宋大中祥符年间曾改“玄武”为“真武”，道士以真武为北方之神，绘其像为“被发黑衣，仗剑蹈龟蛇”。上述真武俑的形象正是与这一记载相吻合的。



图 2-50 江苏溧阳北宋墓真武俑和蛇盘龟俑（聂危谷绘）

地下文物是地上社会的一面镜子。作为人们为未来世界、冥间世界的布置和设计，它可以折射出在民俗中、在人们的集体观念中沉积最深的那些因素的轮廓。这同经典的记载是不尽相同的。上述文物表明：尽管从汉代开始，天文学文献已经把四象改变为与五行相对应的五象，但人们仍然只承认具有古老渊源的四象和四神；在四神崇拜中，拱极宫（环绕北极的那片周年可见的星空）、中宫或帝廷的观念是十分淡薄的。尽管古代文献对四神所代表的星区作了明确划分，但墓葬中的四神星象图却往往忽视这种划分。尽管东西南北的方位配置是四神文物制度中的重要一环，但许多墓葬却实行前后左右的方位配置而打乱东西南北的秩序。在《大汉原陵秘葬经》中，四路神甚至分派在东北、西北、东南、西南四角。此外，四神文物中的玄武往往不作龟蛇合体形状，大部分有龟无蛇，少部分有蛇无龟②，并往往被其他动物代替。倘若我们承认民俗和民众的集体意识具有比较稳定的性质，那么，上述现象，无疑可以帮助我们从一个新的角度——动物崇拜、方位崇拜、天体崇拜相交叉的角度，去认识四神、四象等观念的形成。

在以下各章中，我们将逐一讨论四神信仰的起源。现在，我们不妨对四神文物中所呈现的一些较为稳定的形态因素和思想因素作出归纳，以作为讨论的准

① 《江苏溧阳竹箦北宋李彬夫妇墓》，载《文物》1980 年第 5 期。
② 《河北省永年清理一座唐墓》，载《考古》1966 年第 1 期。

备。据以上论述，这些比较稳定的因素依次有：

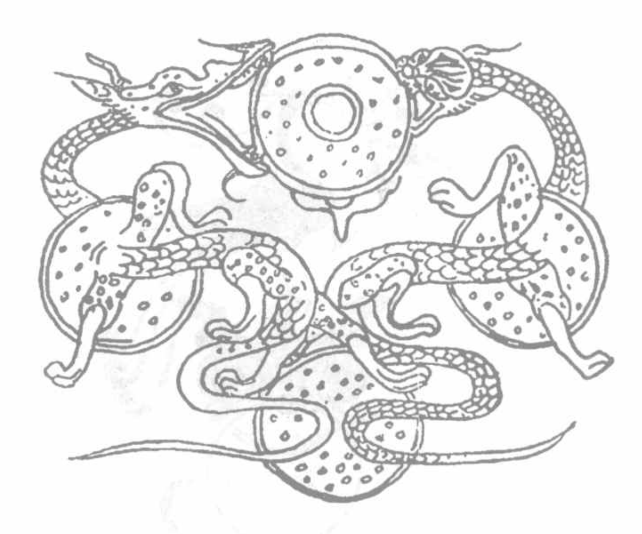


图 2-51　汉画像石龙虎争璧图

（一）龙与虎合组，代表二方对立。这种情况在四神文物中最为常见。其典型形式是：以龙虎争璧或龙虎交合的方式表达东西相对的观念和阴阳化合的观念（图 2-51)。在汉晋时代，亦把龙与月亮合为一组、把虎与太阳合为一组，两两相对，代表日落于西、月出于东的景况，或日居西宫、月居东宫的景况。在隋唐以后，则改变为龙与日合组、虎与月合组，以之作为阴阳化合的象征。

（二）以凤鸟（朱雀）为中心的图案组合，代表祥瑞。其典型形式是让朱雀镇守墓门，而以其他灵兽配处两侧（图 2-52)。此外，在镶有铺首的墓门上，亦出现朱雀与怪兽（图 2-53)、朱雀与白虎（图 2-54)、朱雀与青龙的搭配；在这种

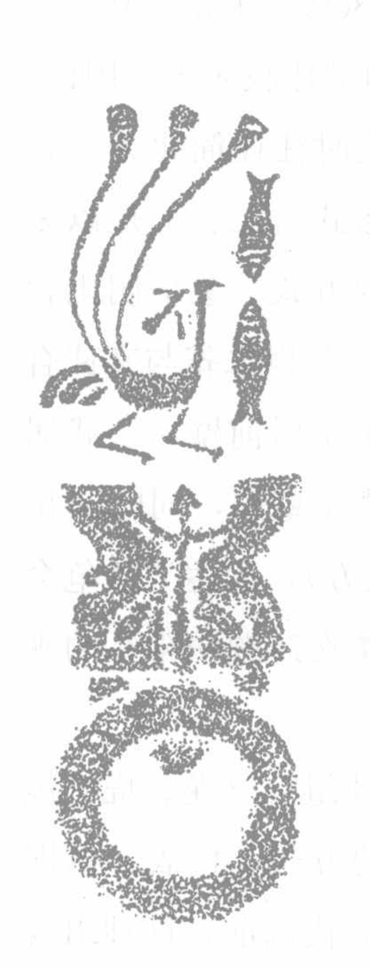




图 2-52　汉画像石朱雀铺首图

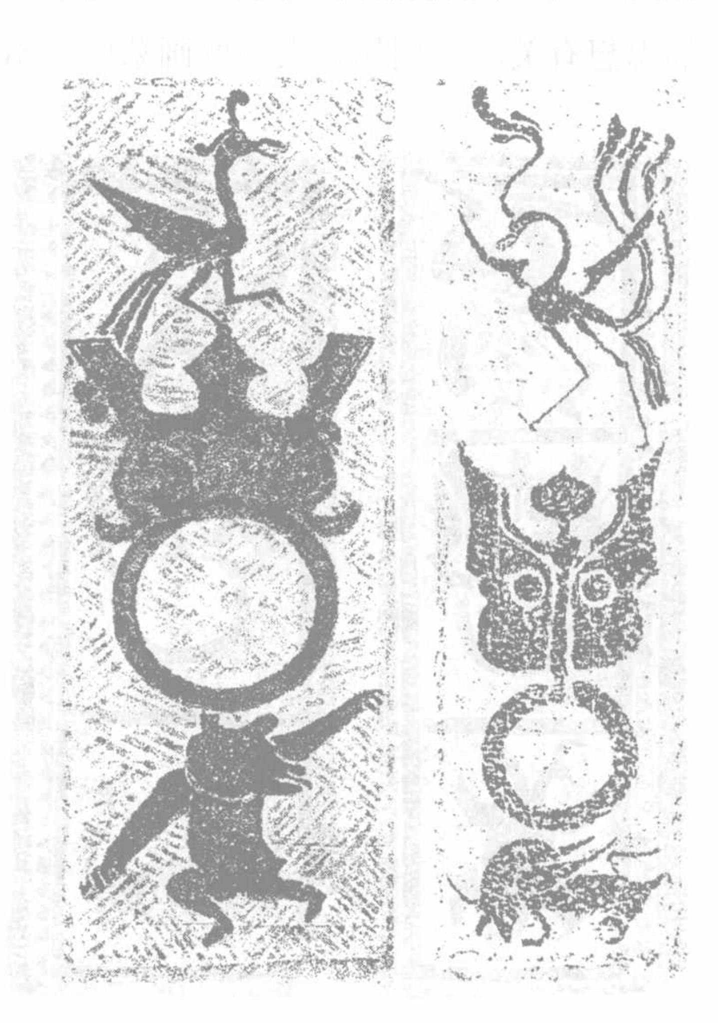


图 2-53　汉画像石朱雀怪兽图



图 2-54　汉画像石朱雀白虎图



图 2-55　汉画像石朱雀白虎图

搭配中，朱雀往往居于上方地位。古人对于朱雀的强调，是同汉代以来盛行的神仙思想有关的。例如在大型壁画墓中，出现最多的灵兽便是凤鸟或朱雀，其中又以仙人戏凤的图像比较多见。因此，四神信仰在表达时往往简化为二神图像。其表现形式有二：一是以朱雀与白虎相对的方式，象征阴阳化合（图 2-55）；二是以朱雀与玄武合组的方式（如朱雀居前壁，玄武居后壁；或朱雀镇守墓门，同时又出现在玄武图的上方），表达“鸟龟会不相害”、“朱雀玄武顺阴阳”的观念（图 2-56）。





图 2-56　汉画像石朱雀玄武图

（三）以四神组合（龙、虎、凤鸟是其主体）的方式，代表“以四灵正四方”。在唐代以前，这种组合图中常杂有日、月、云纹，或牛郎、

织女等星座（图2-32），主要联系于四象崇拜；在宋代以后，这种组合图中常杂有植物吉祥纹，主要联系于四路神崇拜。四神组合遵循一定的方位规则，即依东方青龙、西方白虎、南方朱雀、北方玄武的顺序排列：以右青龙、左白虎、前朱雀、后玄武的顺序代表星空四神；但在铜镜、染炉等可移动的物体之上，则往往以左青龙、右白虎、前朱雀、后玄武的顺序代表大地四神。四神组合图中最不稳定的因素是玄武：或有，或无；或为龟，或为蛇，或为龟蛇合体。这种情况说明，作为阴阳构精之符号的龟蛇合体，在汉代以后已让位于龙虎交合（同时代表东西对立）与鸟兽交合（同时代表天地交泰）。《论衡·物势》所谓“龙虎交不相贼，鸟龟会不相害”，即表明了一种新的阴阳化合的观念。

（四）四神同二十八宿合组，或四神同八卦、十二辰合组，代表宇宙结构和宇宙神秘。这种情况突出体现了四神作为天文神的文化内涵，但并不多见。其中的缘由是：现有的四神文物，主要是墓葬文物，是对冥间世界的描绘，因而往往强调地下之四神。同样由于丧葬文化的影响，在民众心目中积累最深厚的四神观念，是与动物崇拜、方位崇拜及辟邪意识相联系的四神观念，而不是同星宿崇拜相联系的四神观念。

第三章 图腾时代的四神

第一节 关于图腾

“图腾”（Totem）是来自美洲印第安人方言的一个词语，在西方人类学者的用法中，指称一种原始时代的社会文化现象。对它的解释林林总总：有人认为它指的是“一个氏族的标志或图徽”[①]；有人认为它是个人保护神[②]；有人认为它代表亲属和祖先[③]；有人认为它是氏族的标志和神灵[④]；有人认为它是外婚制群体中的祖先崇拜[⑤]；有人认为“图腾制度应该被定义成动物物种与人类氏族之间的联系”，换言之，图腾制度把动物分类变成了社会分类[⑥]。此外还有人认为它是拜物教、族外婚和母系继嗣制的结合，或是原始人把氏族联合在一起的组织手段，或是同外婚制相联系的命名系统，或是原始人二元对立思维的隐喻形式，或是一种祖先崇拜和生殖崇拜。[⑦] 这些看法都揭示了图腾的某方面特点，其内容亦颇有交叉。因此，尽管学术界“尚无一致公认的图腾定义”[⑧]，但通过各种资料和学说所表现出来的“图腾”的核心内涵却比较清楚——它代表那些被人们当作

---

① 摩尔根：《古代社会》上册，商务印书馆 1981 年版中译本，第 162 页。

② J. 朗格：《印第安旅行记》，伦敦 1791 年版；见《人类学词典》，台北：商务印书馆 1971 年版，第 270 页。

③ J. G. 弗雷泽：《家庭和氏族的起源》，巴黎 1922 年版；见Д. E. 海通：《图腾崇拜》，广西师范大学出版社 2004 年版中译本，第 2 页。

④ 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》第二卷《基本信仰》，上海人民出版社 1999 年版中译本。

⑤ 泰勒：《图腾崇拜评述》，1889 年；见 E. R. 瑟维期：《人类学百年争论：1860—1960》，云南大学出版社 1977 年版中译本，第 174 页。

⑥ 列维·斯特劳斯：《图腾制度》，上海世纪出版集团 2005 年版中译本，第 18 页。

⑦ 参见俞伟超、汤惠生：《图腾制与人类历史的起点》，载《中国历史博物馆馆刊》1995 年第1 期。

⑧ 何星亮：《中国图腾文化》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 11 页。这其实是一个正常现象，学术界对任何事物都很难有一致公认的定义。

氏族祖先或人群标志的自然物。从现象上看，它有两个要件：一是把某种自然物作为人群的标记，二是相信这两者之间有同一的关系——亲属关系或相互转化的关系。因此，关于“图腾”，目前一个比较通行的定义是：它是对群体或个人同特定自然物之间的神秘关系——主要是血缘关系——的表达。这一定义大致可以用来解释我们所看到的各种图腾文化资料。

图腾理论传入中国以后，引起了热烈反响。人们把西方事例拿来和中国各民族的相关资料进行比较，使大量民族学、神话学的资料得到了更富层次和深度的解释。但在另一方面，批评的声音也不绝于耳。这些批评言论主要针对以下三方面情况：（一）“图腾万能论”或曰“泛图腾论”倾向，即不加分析、未作证明地用“图腾”来解释各种古远时代的信仰现象和出土器物上的各种动物形象。它们造成了诠释范围的扩大化，把相似的东西看成了相同的东西，因而模糊了很多事物的本来性质。[①]（二）图腾研究缺乏深度。这些研究一方面流于简单推理，而脱离了社会实体和经验现象[②]；另一方面流于简单比附，例如肤浅地用心理情感来解释图腾现象的起源，或肤浅地以祖先崇拜、生殖崇拜来解释图腾信仰的本质[③]，等等。（三）对神话学资料的解释不规范。例如在运用图腾理论之时，存在拼凑和嫁接材料的情况。[④] 这些批评，实际上对图腾理论的应用和图腾研究的发展提出了更高的要求。它们意味着，对图腾研究中的一些基本问题，尚有必要再作讨论。

一、 图腾的本质及其在中国的主要表现

关于图腾的本质，学术界已探究多年。现在重新讨论它，应该满足两个条

① 参见岑家梧：《图腾艺术史》，学林出版社 1986 年版，第 134 页；张光直：《谈图腾》，载《中国文物报》1993 年 8 月 22 日；常金仓：《古史研究中的泛图腾论》，载《陕西师范大学学报》1999 年第 3 期；钟宗宪：《图腾与中国神话研究的迷思》，载《民族文学研究》2004 年第 1 期。

② 参见黄淑娉：《图腾的意义：读列维·斯特劳斯〈今日图腾制度〉》，载《思想战线》2004 年第 4 期。

③ 参见俞伟超、汤惠生：《图腾制与人类历史的起点》，见前文注。

④ 参见刘德增：《中国图腾崇拜研究之缺憾》，载《山东教育学院学报》2003 年第 6 期。

件：一是能够概括学术界已经提出的那许多事实；二是在各种概括中，能够辨明具有本原意义的那个要素。做到第一项不难，前述各种解释，可以说都是对相关事实的概括；但第二项却是尚存疑问的。如何解决这一问题呢？皮亚杰说到一条重要的认识路线：

> 事实上，一切认识的出发点都不可能在感觉乃至知觉中找到，而只能在活动中找到。①

这就是说，应该把图腾的初始本质问题转换成以下两个问题：（一）最早的图腾活动情形如何？（二）处在最简单的生存条件之中的人们，为什么需要图腾？由此看来，从意识形态角度对图腾所作的种种解释，例如认为图腾是保护神，是一种宗教形式②，是某种祖先崇拜或生殖崇拜，是动物分类或社会分类，来源于某种情感（例如恐惧、求安心理和俄狄浦斯情结），是一种特殊思维（例如"梦的角色幻化"③、万物有灵论、二元对立思维的隐喻形式）等等，便不会是第一义的解释——它们无法说明图腾为何要存在，至少无法说明为何图腾要以这种方式而非他种方式存在。相反，社会意识是由社会存在决定的。一种较具普遍性的文化现象，必定要以人类的基本需要为出发点。因此，只有把图腾理解为同人类生存密切相关的社会活动，才能揭示它的原理。具体来说，只有命名制和族外婚，才能被看作图腾制的根本内容和特征④。

上述理解，不仅符合人类学家所提供的大量事实，而且符合历史逻辑。儒家有一个重要观点：人伦之礼始于"男女"⑤。这个理论意味着，作为族外婚的符号系统的图腾，事实上代表了最初级的社会组织方式。族外婚一方面是进行人类自身生产的必要，即防止人种退化的必要；另一方面是一种文化行为，即对人类的

---

① 皮亚杰：《心理学与认识论》，求实出版社1988年版中译本，第91页至92页。

② Д. Е. 海通说："现在，苏联大多数学者都赞同图腾崇拜仅仅是一种宗教形式的观点。"见《图腾崇拜》，广西师范大学出版社2004年版中译本，第4页、213页。

③ 参见吴晓东：《苗族图腾与神话》第一章，社会科学文献出版社2002年版。

④ 俞伟超、汤惠生：《图腾制与人类历史的起点》已提出这一观点，文见前注。

⑤ 《易·序卦》："有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。"

动物本能的修正。正因为这样，它才会是许多文化现象的起源。这也就是人们之所以对其本质有不同认识的重要原因。在许多民族的史料中，都存在两合组织、对婚集团等早期文化现象的遗迹。这一点，正好说明图腾是一种具有制度意义的社会实践。而人们所乐道的种种精神性的表现，其实只是附丽于这种社会存在的"图腾意识"。

关于以上事实，学者们已经作过很多论证。爱弥尔·涂尔干曾经说到："氏族"这一概念就是指人们在亲戚关系上的彼此认同；它通过严格的婚姻禁忌而表现出复杂的形态，例如由若干氏族组成两大对婚群体的形态。他又说到图腾是氏族的独特属性，它首先是一个把不同氏族区分开来的符号，是一种命名的体系；这种符号或由母系传承，或由父系传承，乃反映了不同的氏族关系。① 列维·斯特劳斯则说到：外婚制可以用来加强不同氏族与一般社会之间的凝聚力；两合组织实际上是由许多外婚集团缩减而成的；这种情况乃表现为氏族名称的归类，于是形成"图腾体系"。② 这些说法意味着：婚姻是各种社会组织的基础和前提。如果说氏族是婚姻关系的产物，那么，两合组织便是婚姻禁忌的产物。族外婚的必然性和普遍性表现在：它不仅出发于防止人种退化的需要，而且出发于社会交往的需要——因而是人类生存的基本条件之一。图腾不只是对氏族的命名，而且因氏族关系而形成某种体系，因此，它在功能上表现为氏族存在的前提，它在实质上则是婚姻关系。也就是说，图腾制的核心就是氏族时代的婚姻关系。大批民族学资料证实了这些说法。例如美洲印第安人和澳大利亚的原始部落往往分成两个独立的"半族"或"胞族"，实行图腾群体外婚制，所有图腾都以自然物命名。③ 由这些事实可以判断：既然氏族是人类最早也最基本的组织单位，既然族外婚在历史上成了人类生存的必要条件，既然这一切都要依靠某种符号系统得以实施，那么，图腾在原始人群中必然是一种普遍的存在。正是依靠这一存在，人们才建立了认为群

---

① 爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，上海人民出版社2003年版中译本，第4页至10页、74页；《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版中译本，第276页、135页至136页。

② 列维·斯特劳斯：《图腾制度》，上海世纪出版集团2005年版中译本，第48页至50页、16页、28页至33页。

③ 参见Д. E. 海通：《图腾崇拜》，广西师范大学出版社2004年版中译本，第14页至43页。

体或个人同特定自然物之间具有神秘的血缘关系的图腾观念。

关于"图腾是一种普遍的存在"，许多学者有深切的感受。列维·布留尔在《原始思维》中说到："文献和事实材料收集得愈多，这些事实的某种相同性就愈加触目。随着研究家们在地球上最遥远的地方，有时是在完全相反的角落里发现了，或者更正确地说研究了越来越多的不发达民族，也就在其中的若干民族之间发现了一些令人惊奇的相似点，有些竟至在极小的细枝末节上达到完全相同的地步。"这就是说，"在大量类型相似而彼此相距遥远的民族中间存在着相同的制度、信仰和风俗"。[①] 这种相同的制度、信仰和风俗就是图腾。事实上，没有哪一种原始的文化现象，像图腾这样具有明显的普遍性。图腾理论在中国传播的过程，事实上也验证了这一理论的普遍意义。因此，我们可以换一种方式来讨论图腾是否普遍存在的问题：在中国的民族学、神话学、考古学资料中，图腾文化有哪些重要表现？

何星亮《中国图腾文化》一书曾论及这一问题。据书中的例证，中国图腾文化首先表现为对作为氏族祖先和氏族符号的动物和植物的崇拜。例如史籍记载南蛮部分氏族以龙犬盘瓠为始祖[②]，古突厥人传说其始祖母是一只牝狼[③]，党项羌人自称"猕猴种"[④]。又如民族学资料表明：白族中有熊氏族、虎氏族、鸡氏族、蛇氏族、鼠氏族、毛毛虫氏族，分别以熊、虎、鸡、蛇、鼠、毛毛虫为祖先[⑤]；海南毛道黎族人称猫为祖父、祖母，禁杀食，猫死须以亲属之礼埋葬[⑥]。这样的例证很多。它们说明：以自然物为氏族祖先，是表现最为丰富的一类图腾文化的遗迹。

图腾文化其次一个表现是氏族命名制。例如云南新平、元江等地彝族各寨皆有图腾名称，这些名称包括獐子、绵羊、崖羊、水牛、绿斑鸠、黑斑鸠、白鸡、蛤蟆、黑甲虫、象牙、交瓜、细芽菜、香茗草、芭蕉菜、猪槽、饭箩等[⑦]；又如

---

① 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆1981年版中译本，第8页至9页、14页。
② 《后汉书·南蛮西南夷传》。
③ 《周书·突厥传》，《隋书·突厥传》。
④ 《北史·党项羌传》。
⑤ 张旭：《白族的原始图腾虎与鸡》，载《大理文化》1979年第4期；《白族神话传说集成》，中国民间文艺出版社1986年版，第35页至46页。
⑥ 《保亭县毛道乡黎族合亩制调查》，1957年铅印本，第120页。
⑦ 陶云逵：《大寨黑夷之宗族与图腾制》，载《边疆人文》第1卷1期，1943年。

居住在云南勐腊、景洪两县的克木人有十八个氏族，其中十六族用虎、青猺、野猫、小米雀等动物为名，两族用象尾蕨、细白花树等植物为名①。氏族命名制最常见的遗迹是中国姓氏。一般认为，中国各民族的古姓渊源于远古时候的氏族名称或图腾名称。② 正是中国姓氏的广泛性，证明了图腾现象的普遍性。

再次一个表现是图腾神话。何星亮认为，这包括祖先恩人神话、始祖创生神话和创造者神话。③ 在这些神话中，的确有一部分具备明确的图腾涵义，即表达了群体或个人同特定自然物之间的血缘关系。例如云南彝族的祖先恩人神话。神话说獐子、水牛、绿斑鸠、猪槽、绵羊救助过彝族人的祖先，所以彝族中有獐子、水牛、绿斑鸠、猪槽、绵羊等氏族，不同氏族奉祀不同的动物为祖先。④ 又如云南各民族的始祖创生神话。这种神话见于怒族中的蛇氏族和蜂氏族⑤、傈僳族中的蛇氏族和猴氏族⑥、白族支系勒墨人中的熊氏族、虎氏族、蛇氏族、鼠氏族和毛虫氏族等⑦，大致是说始祖母与动物婚配而生下该氏族，或说始祖母是某种自然物或自然物的化身。不过，所谓创造者神话却很难说是图腾神话。神话中的主人公——如汉族的盘古、彝族的虎、藏族的牦牛、苗族的枫树等——其身份是万物创造者和文化英雄，而不具备作为氏族符号的特性。

实际上，图腾文化在中国最重要的表现，乃是族外婚和两合氏族。据调查，中国各民族的族外婚仍然采用了图腾外婚的形式，即同一图腾群体的成员之间不通婚，而是两个固定的图腾群体互为婚姻，或是在若干较固定的图腾群体之间通婚。这种制度在云南克木人、芒人、彝族、哈尼族、云南和西康傈僳族、东北鄂温克族以及古代契丹族中均有保留。⑧ 其中克木人还保留了图腾内婚禁忌习俗：

---

① 高立士：《克木人的图腾崇拜与氏族外婚制》，载《思想战线》1986 年第 2 期。

② 参见李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：开明书店 1949 年版，第 34 页至 35 页、82 页至 87 页、92 页至 114 页；丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局 1961 年版，第 75 页；高明强：《神秘的图腾》，江苏人民出版社 1989 年版，第 117 页至 123 页。

③ 何星亮：《中国图腾文化》，中国社会科学出版社 1992 年版，第 275 页。

④ 陶云逵：《大寨黑夷之宗族与图腾制》，载《边疆人文》1 卷 1 期；杨和森：《图腾层次论》，云南人民出版社 1987 年版，第 88 页。

⑤ 《怒族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 103 页、113 页。

⑥ 杨毓才等：《傈僳族的氏族图腾崇拜》，载《民族文化》1981 年第 3 期。

⑦ 《氏族来源的传说》，载《白族神话传说集成》，中国民间文艺出版社 1986 年版。

⑧ 参见何星亮：《中国图腾文化》，第 181 页至 186 页。

人们把内婚者视为猪狗；认为这种人只能生育残疾子女；认为他们将遭雷击，不得好死。人们并举行“同槽吃食”的仪式对违禁男女实行惩罚：在仪式上，不仅要命违禁男女模仿猪叫，爬近糠槽就食，而且要用斧劈、水淋的方式表示雷神和龙王的惩处。① 哈尼族则有传说说：古时世上只有妇女，无男子。有一妇女喝胎水后生下二十四种动物，这些动物就是哈尼族各姓氏的祖先，凡是同一种动物祖先的后裔严禁婚配。② 这类习俗在中原民族当中也是渊源深远的。汉文古籍说：“男女同姓，其生不蕃”；“男女辨姓，礼之大司”；③ “取妻避其同姓，畏乱灾也”④；“取妻不取同姓，以厚别也”；“取于异姓，所以附远厚别也”。⑤ 这证明华夏人古来就有娶妻不娶同姓的习俗⑥，证明“姓”具有作为图腾符号的意义，同时证明这一符号具有附远、厚别、避乱、蕃生的功能，即联合较疏远的族姓、排除本族血缘的结合、防止氏族内部纷争、有利于生殖的功能。

至于两合氏族，其最明显的遗迹是殷周时代的昭穆制，即在每一族姓当中划分昭、穆二系（相邻两代分别为昭、穆），然后用各种礼制强调作为二系对立的隔代传承。它在周代社会影响很大，不仅体现为族姓世系的排序、宗庙排序、墓葬排序、合祭祖先时神位的排序、祭神仪式中族人的排序，而且体现为祭祀用尸时的昭穆对应原则，即所谓“尸必以孙”，“孙可以为王父尸，子不可以为父尸”⑦。它的实施范围也很广，包括天子治下各方国的每一族姓。现代学者联系民族志资料研究过这种制度，认为它本质上与澳洲的“婚级”——也就是母系半族的婚姻类别制——相同。其基本法则是：在两个半族当中划分同样的婚级（例如皆为二级），甲族的特定男性婚级只能与乙族的特定女性婚级通婚，所生子女归入与父母不同的婚级。⑧ 而昭穆制的具体产生原因则联系于一个特定的历史时

① 高立士：《克木人的图腾崇拜与氏族外婚制》，载《思想战线》1986年第2期；颜思久：《克木人的氏族制遗迹初探》，载《云南历史研究所研究集刊》1982年第2期。
② 《哈尼族简史》，云南人民出版社1985年版，第21页。
③ 《左传·僖公二十三年》，《左传·昭公元年》。
④ 《国语·晋语四》。
⑤ 《礼记·坊记》，《礼记·郊特牲》。
⑥ 参见顾炎武：《日知录》卷六。
⑦ 《礼记·曾子问》，《礼记·曲礼上》。
⑧ 参见李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：开明书店1949年版，第131页至139页；凌纯声：《中国祖庙之起源》，《中央研究院民族学研究所集刊》第7期，1959年。

代，即婚姻由母系变成父系地方性的时代。其时原始的两合婚姻组织正在向地域性的两合婚姻组织转变。在这一过程中，男孩由转入舅舅集团改为转入父亲集团，引起两合氏族组织结构的重大变化，相邻辈分之间的界限开始成为区分一个氏族与另一个氏族之成员的界限。[①] 这种两合氏族的遗迹当然不止于周代的昭穆。《国语·晋语四》曾说到少典氏与有蟜氏的互婚、黄帝族与炎帝族的互婚，云：

> 昔少典取于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。二帝用师以相济也，异德之故也。异姓则异德，异德则异类，异类虽近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志，同志虽远，男女不相及，畏黩敬也。黩则生怨，怨乱毓灾，灾毓灭姓，是故取妻避其同姓，畏乱灾也。故异德合姓，同德合义。

这段话的主旨就是说"合二姓为婚姻"、"合异德以生民"。《左传·哀公三年》亦曾说到两个族姓世家的互婚，云："刘氏、范氏，世为婚姻。"而在中国古代的亲属称谓中，则明显保留了"姑舅表婚"（交错从表婚）的风俗遗迹，即把妻子的父亲（岳父）视为母亲的兄弟（舅父）、把妻子的母亲（岳母）视为父亲的姐妹（姑母）。例如《尔雅·释亲》说："妻之父为外舅，妻之母为外姑。""妇称夫之父曰舅，称夫之母曰姑。"这实际上是两个半族世代互婚之习俗的反映——它们反映了这一习俗中的代别区分制。

总之，图腾文化是中国原始文化中的一个重要现象，对后世的社会制度曾发生重大影响。其核心是图腾外婚制，以及围绕这种婚制而建立的氏族符号系统。在这一点上，中国资料可以和世界各地的民族志资料相互证明。因此，运用相关的图腾理论来研究这些现象，其实质是进行科学的比较，将有助于对这些现象作出合理解释。

---

① 李衡眉：《昭穆制度与周人早期婚姻形式》，载《历史研究》1990年第2期；《从齐国的"男女辨姓"习俗说到姜齐的昭穆制度》，载《青岛大学学报》1992年第1期。

二、图腾和其他相邻事物的关联与区别

前文谈到，在目前的图腾研究中，有一种“图腾万能论”或“泛图腾论”的倾向。其特点是把图腾和其他较接近的事物相互混淆。这一倾向表明：辨明图腾和若干相邻事物的关联与区别，是图腾研究的必要环节。

（一）图腾和动物崇拜

在相邻的事物中，图腾和动物崇拜的关系最为密切。这因为人是从动物界独立出来的，在很长一段时期，并不能把自己和其他动物作明确区分。“动物占据着人与自然的中间位置，而且能够在人的心中唤起各种相互混杂的感受：敬慕与畏惧，对食物的贪欲，所有这些都是图腾制度的成分。”① 所以调查资料表明：动物是图腾对象的主体。“在绝大多数情况下，作为图腾的对象要么属于动物界，要么属于植物界，而且尤以前者为多。”② 这种情况也见于中国的民族学资料。于是在中国学术界造成了一种错觉：以为具有神秘色彩的动物便是图腾。

张光直曾经说到这一情况，云：“在考古学的书籍论文里面，常常看到的‘图腾’这个名词，是指称在古代器物上动物的形象的。例如，半坡村的仰韶文化的陶钵上画着鱼形，于是鱼便是半坡村住民的图腾。殷商青铜器上铸有虎、牛、蛇，或是饕餮的纹样，于是虎、牛、蛇、饕餮这些实有的或是神话性的动物，便是殷商民族的图腾。”③ 这实际上是把动物崇拜和图腾混淆起来了。这种例子其实很多。例如有人据《汉书·地理志》所说“越人断发文身，以避蛟龙之害”，而判“越人奉龙（鳄鱼）为图腾”；④ 又有人因为“突厥人和回鹘人都有狼头旗”，“乌古斯人以‘狼’为战斗口号，并有狼为他们带路的传说”，而认为狼是这些民族的图腾。⑤

事实上，动物崇拜和图腾之间有很大的区别。图腾和人之间有一种假定的亲属

---

① 列维·斯特劳斯：《图腾制度》中译本，第 78 页。
② 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社中译本，第 133 页。
③ 张光直：《谈图腾》，载《考古人类学随笔》，三联书店 1999 年版，第 117 页至118 页。
④ 《神秘的图腾》，第 227 页。
⑤ 《中国图腾文化》，第 45 页。

关系；由于这一点，人们通常把图腾看作可以依赖其帮助的亲密伙伴。图腾是关于人群的符号；因此，当人们面对作为图腾的动物之时，他们实际上是在借助一种有灵性的幻象而提示自己的集体的统一。尽管动物是最常见的图腾符号，但图腾崇拜却不能等同于动物崇拜，而只是动植物崇拜中的一种特定现象，即表达人群的血缘关系和符号意义的现象。所以泰勒说，一般的动物崇拜包括三种形式：一是直接崇拜动物，二是间接崇拜作为神灵偶像的动物，三是崇拜作为部落祖先之化身或图腾的动物。[①] 这就是说，我们应当注意具体地探讨动物崇拜和动物图腾在内涵和功能上的关联与区别。判断动物形象是否具有图腾身份，关键要看动物形象是否具有作为祖先化身的涵义，看能否在它和特定的氏族组织之间建立起对应关系。

上文提到的三种事例，"断发文身"一例乃属于对动物的直接崇拜。因为"断发文身"的目的是"避蛟龙之害"。尽管其手段是在身体上模仿蛟龙，尽管这种模仿提示了人向动物的趋同；但就其出发点而言，模仿的实质是示好，是膜拜。这是因为畏惧动物的凶猛和狡猾而建立的崇拜方式，和真正意义上的图腾行为——以动物为人群的标志——形近而质异。另外两例，关于"狼头旗"和"以狼为战斗口号"的事例，则属于间接崇拜作为神灵偶像的动物。在这种情况下，动物代表的是人们所崇尚的力量和属性。至于上古器物上的动物形象，其内涵如何，则应当作具体分析。

关于商周青铜器动物纹样的功能，《左传·宣公三年》记载了一段论述，说的是"铸鼎象物"，"使民知神奸"，"用能协于上下，以承天休"。这意思是说：夏人铸鼎象物，目的是让人知道"物"的用途——哪些物可以助人交通天地，"协于上下，以承天休"；哪些不能。因此，青铜器上所绘的动物和祭祀仪式上作为牺牲的动物，其功能是一样的，即协助巫觋沟通天地神人。[②] 尽管不同动物是

---

① 泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社 1992 年版中译本，第 678 页。

② 参见张光直：《美术、神话与祭祀》第四章，辽宁教育出版社 1988 年版。李川认为：此处"图物"、"象物"、"百物"的"物"同义，并非仅指动物。按《汉书·郊祀志上》记高祖斩大蛇，有物曰："蛇，白帝子……"颜师古注称"物谓鬼神也"。敏泽认为"象物""包含着超现实物质存在的幻想之物在内的，例如上帝鬼神，以至夔龙饕餮等等"；饶宗颐则径以"物"为"畏兽"：此二家之说与俞伟超之说相同。因此，"图物"指的是图画鬼神之象，"象物"是把鬼神之象铸之于鼎。《汉书·郊祀志上》又记李少翁对汉武帝语："上即欲与神通，宫室被服非象神，神物不至。"此处"象神"的意思也就是"图物"。

通过不同途径进入祭祀的，它们在实现上述功能之时有不同的作用和不同的涵义；但一般来说，不能简单地把这些动物视为图腾。

青铜器上的动物纹样，其渊源可以追溯到新石器时代——在这时的陶器上，已经出现了大量动物纹饰。这些陶器同样有装饰华美的特点，其图案往往用变形手法来描绘理想事物（而非现实事物）；它们并且大量出土于各个祭坛。这些特点说明：它们不是日常用具，而是某种礼器。有人把新石器时代的陶器纹样和20世纪五六十年代“盛行在碗、盆、盘等磁器或陶器上刻主人名字”的习俗相类比，认为它们是为了区别所有者而刻划的“图腾标记”。[①] 这种看法显然忽视了相隔五千年左右的两种事物的性质区别。事实上，古人早就说过：“（郊祭之）器用陶匏，以象天地之性。”[②] 研究者也具体研究过新石器时代动物纹饰的内涵，认为上古器物上的动物形象一般都有超出图腾信仰的涵义。例如在仰韶文化以来的考古学遗存中有一批鸟衔鱼图案（图3-01）和人面鱼纹图案（图3-02），据考察，前一图案乃象征男女交媾，其功能是促使死者转生；后一图案绘在作为瓮棺盖的彩陶盆上，乃表现一个正在娩出的婴儿，而整个瓮棺则是一个模拟的子

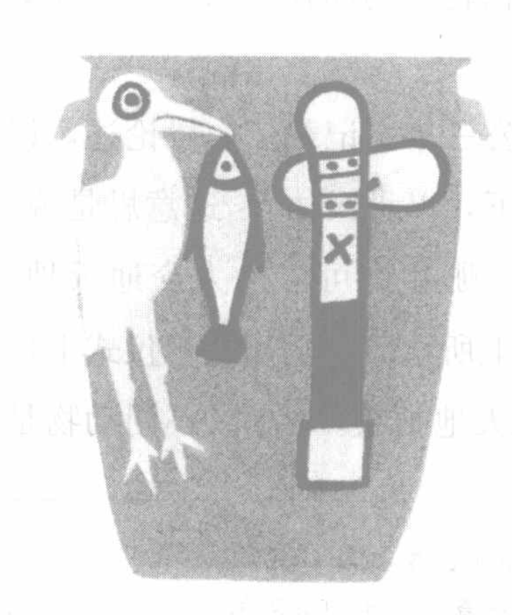


图3-01　仰韶文化遗址中的鸟衔鱼图

鸟衔鱼图绘在耳缸之上，出土于河南省临汝县阎村遗址。

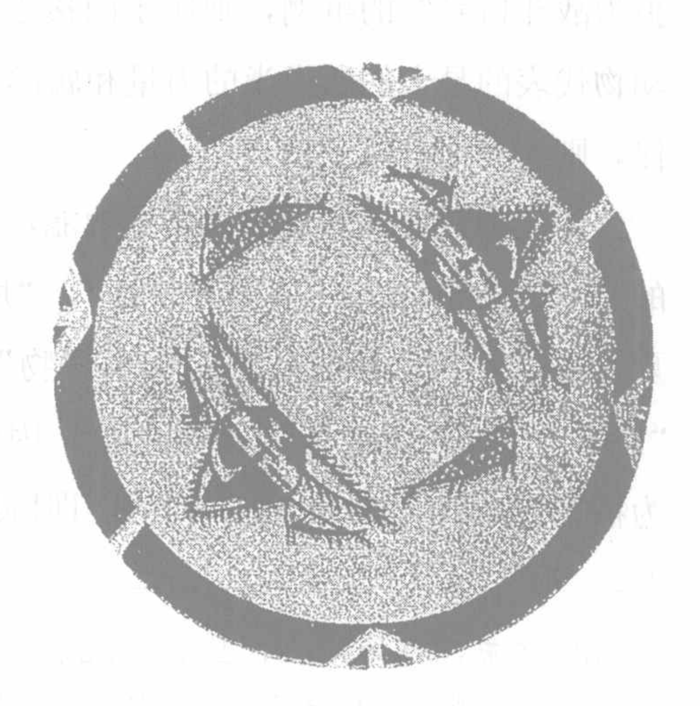


图3-02　仰韶文化遗址中的人面鱼纹

原件为一陶盆，出土于仰韶文化西安半坡遗址。

---

① 参见《中国图腾文化》，第38页。

② 《礼记·郊特牲》。

宫。[1] 除陶器纹饰以外，其他动物形象也各有其具体涵义。例如公元前四千多年前的濮阳蚌塑龙虎图，曾被人们视为龙图腾和虎图腾的结合，但经过仔细研究，却可以判定是东西两方、春秋两季和分别以商星、参星为代表的东、西两宫星宿的象征；[2] 或是一种“巫跻”主题的艺术，图中的龙虎为巫师的动物助手。[3]

（二）图腾和自然崇拜

自然崇拜是一种非常普遍的意识形态方式，存在于所有原始民族当中。其特点是把自然物和自然力视为具有生命、意志以及伟大能力的对象而加以崇拜。其产生原因主要有二：一是人对大自然有所依赖又有所畏惧的关系，二是万物有灵观念。前一点是和人类之产生而俱来的，后一点则是人类文化发展到一定阶段的产物。因此，如果我们把图腾信仰分为图腾意识、图腾崇拜、图腾神话等几种次第产生的形式，那么，自然崇拜在思想史上的位置便介于图腾意识和图腾崇拜之间。这是因为：图腾意识是对族外婚和命名制的直接反映，早于自然崇拜；而图腾崇拜则是图腾意识和万物有灵观念的结合，以自然崇拜的产生为其前提。从这一意义上说，图腾崇拜是自然崇拜的特殊品种。换言之，图腾和自然崇拜是彼此有异同的两个事物。从同的方面看，它们的形式是一样的——图腾的所有对象都是自然物；从异的方面看，人们向这些自然物所投放的思想内容不同——对自然物的单纯的神圣化，属于自然崇拜；但若把自然物神化为自己的祖先或氏族象征，则属于图腾信仰或图腾崇拜。

由于以上原因，人们容易把图腾和自然崇拜相互混淆。这可以举所谓“日图腾”为例。比如有人说：“王亥之前的商王均以鸟为名，王亥之后则以日为名，表明商人初以玄鸟为图腾，后以日为图腾。”又说：“匈奴人十分崇拜太阳，单于每天早上拜日。又史书说‘匈奴’与‘胡’‘昆’等为同音异译，其对应语似为突厥语之太阳。故匈奴民族图腾似为太阳。”[4] 类似的意见还见于对太皞和少皞的讨论，认为：“皞”字的意思是太阳从熊熊的火焰中升起，《淮南子》也说“太

---

① 何努：《鸟衔鱼图案的转生巫术含意探讨》，载《江汉考古》1997 年第 3 期。

② 参见本书第七章第三节论河南濮阳西水坡的蚌塑龙虎图。

③ 参见张光直：《濮阳三跻与中国古代美术上的人兽母题》，载《中国青铜时代》，三联书店 1999 年版。

④ 《中国图腾文化》，第 340 页至 341 页。

皞句芒之所司者二万二千里”，可见太皞集团崇奉太阳图腾。延至少昊时期，由于“凤鸟适至”这一偶然事件，改奉鸟图腾，而又保留了太阳图腾的部分特征。所以在表示图腾的徽记时，往往将鸟和太阳的芒纹画在一起。[①] 这些意见显然是不恰当的，因为它们把自然崇拜和图腾混为一谈了。而它们在方法论方面的错误，则是把命名当成了图腾的根本特征。

实际上，动物崇拜是自然崇拜的一部分。因此，判断自然物是否具有图腾身份，可以参照前文所提出的标准，首先要看此自然物是否具有作为祖先化身的特质，其次要看能否在这一自然物和特定的氏族组织之间建立起对应关系。这标准远不同于简单的命名。命名可以同氏族婚制相联系，也可以不反映这种联系，所以，我们不能把命名和图腾制相等同。比如现代人也往往以花草鸟兽山水日月为名，我们却不能说花草鸟兽山水日月是他们的图腾。西方学者曾经讨论过这一问题。赖希哈德（Gladys Reichard）把“各个系列的名称或标记”看作被纳入到图腾制度名义下的异质现象，认为它只代表“表面上的相似”。默多克（Murdock）认为，“社会群体要想得到些名称”并使用动物称谓，这是古今常见的现象，不能都归为图腾。林顿（Linton）则考察了现代人命名的一些情况，认为“它与真正意义上的图腾制度依然有所区别，关键之处就是它没有婚姻上的规定，也没有对祖先的信仰，更没有血缘上的关系”。[②] 林顿指出了图腾命名和普通命名的本质区别，即是否指向婚姻、祖先和血缘。

以上说的是基本理论；从细节上看，关于“日图腾”的说法，其错误也是明显的。首先，王亥之前的商王并非“均以鸟为名”。本书第二章“太阳祭典和十二支的来源”一节说到：商代的前八王，其名号是来源于太阳祭典各分部的名称的。由于太阳祭典是当时最重要的祭典，以诸王司祭或配祭，所以出现了太阳神和司祭者在名号上的同一。造成这种名号关联的要件是祭祀仪式，而非图腾。其次，即使“王亥之前的商王均以鸟为名”，我们也不能据此推断“商人初以玄鸟为图腾”。因为在古人那里，一般的鸟和“玄鸟”绝不能等同；作为图腾的鸟，

---

① 《神秘的图腾》，第 40 页。

② 参见列维·斯特劳斯：《图腾制度》，上海世纪出版集团 2005 年中译本，第 8 页至 11 页。

应该是某种具体的鸟。再次，“初以玄鸟为图腾，后以日为图腾”的说法无凭无据，这正像说太皞集团崇奉太阳图腾，至少昊时期改奉鸟图腾一样无凭无据。在民族志的资料中，看不到这种整个部落改换图腾的例证。相反，应该把太阳和鸟视为自然崇拜的对象。太阳为地球上所有生命提供了生存条件，其视运动又成为人们确认宇宙秩序的依据。因此，世界上没有哪个民族不对太阳怀抱崇敬的感情。鸟的飞翔的能力，则使各地的人们都把它看作天上神灵的使者，看成太阳的化身。中国神话中的“三足乌”、“日乌”，正是太阳和鸟的结合。类似的情况很多①，证明这种神圣情感是普遍的，而不是特殊的，并非为某几个氏族所专有。因此，不应当把它看作图腾崇拜。

（三）图腾和生殖崇拜

生殖是人类自身的生产，关系到种族的繁衍，受到原始人类普遍的重视。生殖又是一种自然现象，在动物、植物和人类生命过程中重复出现，被认为是神奇伟大的创造。由于这些原因，各民族先民用多种方式表达了对生殖的崇敬（图 3-03）。

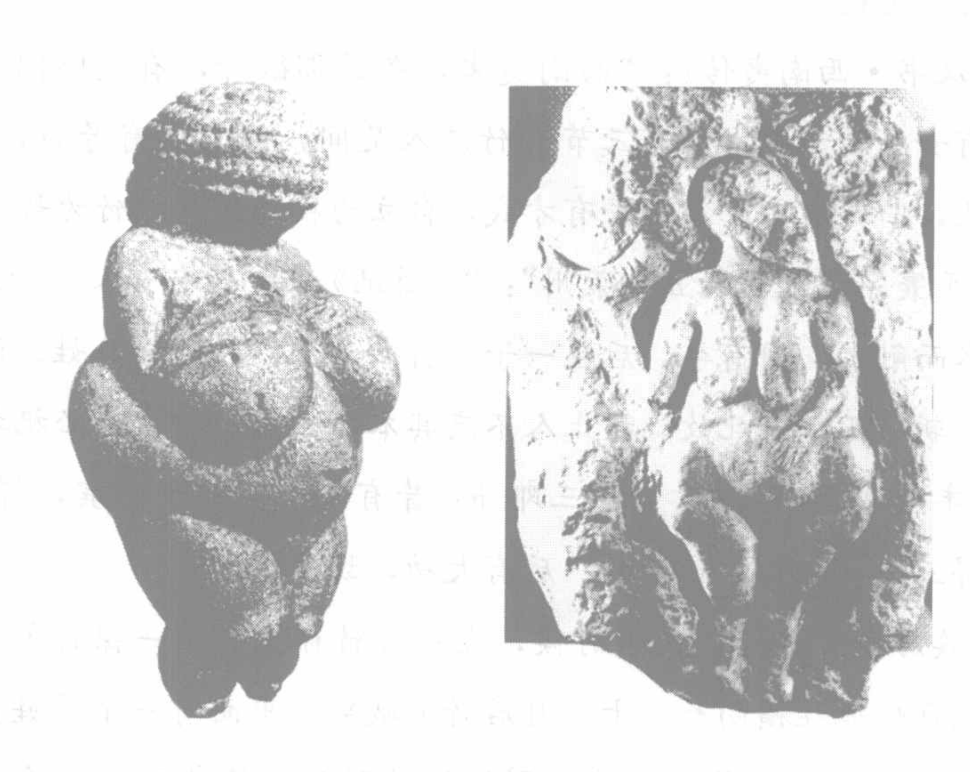


图 3-03　丰产女神像

图中的女神都有丰满的乳房和小腹，代表丰产。右件的年代大约在公元前 40000 年至前 20000 年之间，是奥瑞纳时期的遗存。左件用石灰岩雕凿而成，大约是公元前 30000 年至前 25000 年的雕塑，在奥地利维尼道夫发现。女神无脸部，头上布满细细的头发，同样表示多产。

---

① 陆思贤：《新石器时代的鸟装饰与太阳崇拜》，载《史前研究》1986 年第 1、2 期合辑。

其中对生殖器的神化和对生殖行为的神化，以及这种神化的符号表达，就是所谓“生殖崇拜”。

由于图腾被看作氏族的祖先，有追溯血缘、区别婚姻的意义，因此，其内涵中往往包含生殖的成分。当图腾上升成为崇拜对象的时候，人们又会在图腾观念中加入对种族繁衍的崇敬感和对生殖原因的神秘感，使图腾符号、祖先符号和生殖符号相混合。大量图腾神话，于是杂有关于生殖的细节。这样一来，就造成了生殖崇拜和图腾崇拜的交叉，这包括始祖神（往往是女神）和生殖神的交叉、图腾符号和生殖器符号的交叉、图腾信仰和母性崇拜的交叉。例如中国南方民族的竹子生人神话，就表现了这几种交叉：

《华阳国志·南中志》：“有竹王者，兴于遯水。有一女子浣于水滨，有三节大竹，流入女子足间，推之不肯去。闻有儿声，取持归，破之，得一男儿。长养，有才武，遂雄夷濮[①]。氏以竹为姓，捐所破竹于野，成竹林。今竹王祠竹林是也。”

《后汉书·西南夷传》：“西南夷者，在蜀郡徼外，有夜郎国。……夜郎者，初有女子浣于遯水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。”

《太平寰宇记》卷八五“荣州”：“《蜀记》云：昔有女人，于溪浣纱，有大竹流水而触之，因有孕，后生一子，自立为王，因以竹为姓。汉武使唐蒙伐牂牁，斩竹王，有此故。故土人不忘其本，立竹王庙，岁必祀之。”

《元丰九域志》卷七：“竹三郎庙：昔有女子浣纱于水滨，得三节大竹，破之，得三小儿，因以竹为姓。后有大功，故立祠。”

《苗族历史与文化》：“古时候，在一片竹林里长出一棵竹笋，待有一人多高时就奇怪地往横向长。十个月后竹笋破裂，里面有一个胖娃娃。时值一位妇女去竹林里取竹笋，忽然听到娃娃的哭声，拾其回家抚养，取名‘多同’，即为苗族祖先。”[②]

---

① 一本作“夷狄”。此从刘琳《华阳国志校注》，巴蜀书社 1984 年版，第 340 页。

② 李廷贵、张山、周光大主编：《苗族历史与文化》，中央民族大学出版社 1996 年版，第 177 页。

《云南澄江罗罗的祖先崇拜》："太古时代，汉水有一节兰竹筒，流到岸边爆裂了。从竹筒里出来一个人，生来会说话。后与女猕子婚配，繁衍了彝族。"①

《彝族的图腾崇拜》："古有一农人，一天，在岩脚边避雨，见几筒竹子从山洪中漂来，取一竹筒劈开，内有五个孩儿，他如数收为养子。五人长大之后，一人务农，子孙繁衍成白彝；一人铸犁铧口，子孙繁衍成红彝；一人编竹器，子孙发展成青彝。"②

《广西彝族、仡佬族、水族社会历史调查》："远古时，有一株金竹突然爆开，飞出一对有手有脚有眼睛的人来。后来，这一对人生下四兄弟，其中之一便是彝族的祖先。"③

为什么说这些神话体现了两类事物的交叉——始祖神和生殖神的交叉、图腾符号和生殖器符号的交叉、图腾崇拜和母性崇拜的交叉呢？因为在这些神话中，竹筒既是氏族的标记（"以竹为姓"），是祖先的象征（被称为"竹王"），因而是图腾符号；但它同时又是母腹的代表（中空，剖之可得子），是对生殖行为的暗示（例如"有三节大竹流入足间"），因而是生殖崇拜神话。这种情况，和古人选择图腾时的某种心理有关。民族学资料表明，人们往往根据孕育环境中的事物来决定孩子的图腾。④ 这是因为，图腾通常是用来标志血缘关系的，它一方面是人群的标志，另一方面也是人群来源的标志。这样一来，作为生命来源之标志的母腹象征物，便往往成为图腾了。这一点，表明了图腾和生殖崇拜的关联。

由于以上原因，人们很容易把图腾和生殖崇拜混为一谈。1991 年，我曾在《从生殖崇拜到祖先崇拜》一文中表达了一个错误的观点，云："图腾崇拜的特征是在血缘上和自然物认同，这种自然物主要是动植物；所谓血缘又是生殖行为的直接产物，故图腾崇拜总是要包含一定的生殖崇拜意义。从这两点可以引出这样

---

① 雷金流：《云南澄江罗罗的祖先崇拜》，载《边政公论》3 卷 9 期，1944 年 9 月。

② 何耀华：《彝族的图腾崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

③ 《广西彝族、仡佬族、水族社会历史调查》，广西民族出版社 1987 年版，第 61 页。

④ 参见爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》中译本，第 156 页、166 页。

一个认识：凡是表现了浓厚的生殖崇拜色彩的动植物崇拜，我们不妨把它们都看成是图腾崇拜。”① 这段话的错误就在于把生殖崇拜和图腾崇拜混淆起来了。杨堃、赵国华二位的图腾理论也表现了类似的倾向。前者把上面说到的图腾崇拜和生殖崇拜的交叉绝对化，而认为“图腾是女子生殖器的象征或‘同体’”。“图腾是妇女生殖力的象征物；图腾崇拜，乃是对女性生殖器象征物的崇拜，也是对氏族本身的‘神化’与崇拜。”② 后者则用作为意识形态的生殖崇拜来置换图腾的社会本质，而认为图腾起源于“对男女生殖器象征物的崇拜”——“在原始社会中，某些女性生殖器和男性生殖器的象征物演化成了图腾，亦即演化成了某些氏族的始祖和标志”。③ 除此之外，还有一种把生殖崇拜和图腾崇拜相混淆的情况，即认为感生神话是图腾信仰的产物。④ 这些理论是同若干民族学、神话学的事例结合在一起的；为了辨明生殖崇拜和图腾崇拜的区别，我们可以对这些事例作一分析。

青蛙崇拜。《从生殖崇拜到祖先崇拜》一文谈到了青蛙崇拜，认为其主要涵义是象征生殖力，例如铜鼓上的青蛙常呈雌雄交媾的形状和母子相负的形状（图3-04），壮族“蚂拐节”以人蛙相配的节目来求雨和祈求繁衍。这一看法原是不错的；但此文认为其中人蛙婚配的细节属于图腾仪式，这一点却值得讨论。因为青蛙崇拜在中国十分普遍：黄河流域的仰韶文化遗址和马家窑文化遗址中有不少蛙形彩陶纹饰，北京平谷刘家河遗址出土有商代的蛙黾铜泡，内蒙古阴山岩画和广西左江地区的崖画中也有许多蛙形人（图 3-05）。产生这些现象的原因，应当在于青蛙形体所具有的特殊的孕育意义：蛙是生殖力极强的动物，它的圆腹又酷似怀孕的妇女。因此，人蛙婚配乃象征人从青蛙那里获取生殖伟力，这是一种以促进繁殖为宗旨的生殖崇拜仪式。上文说到，作为生命来源之标志的母腹象征

---

① 王小盾：《从生殖崇拜到祖先崇拜：汉文化发生过程中的一个重要环节》，载《中国文化源》，百家出版社 1991 年版；又载《中国早期艺术与宗教》，东方出版中心 1998 年版。

② 杨堃：《女娲考》，载《民间文学论坛》1986 年第 6 期；《图腾主义新探——试论图腾是女性生殖器的象征》，载《世界宗教研究》1988 年第3 期。

③ 赵国华：《生殖崇拜文化略论》，载《中国社会科学》1988 年第 1 期；《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 350 页。

④ 《中国图腾文化》，第 223 页至 231 页。

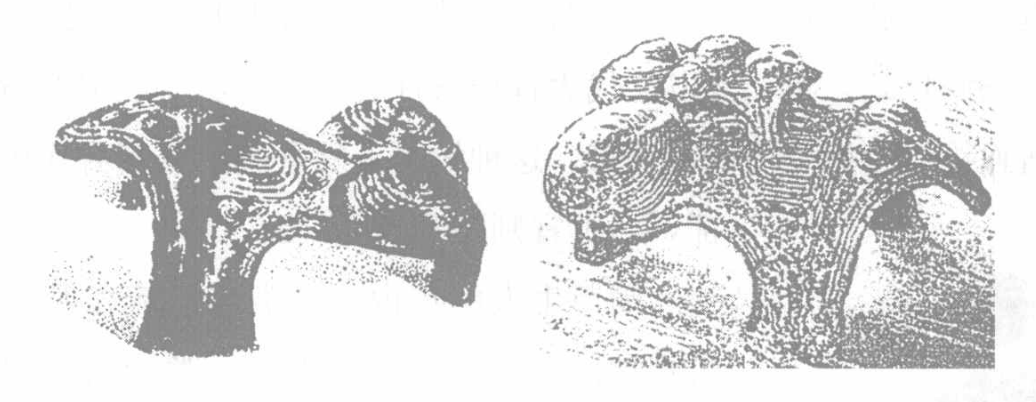


图 3-04　铜鼓鼓面上的蛙饰

铜鼓是在彝、苗、瑶、侗、壮、布依、水、黎、白、土家、仡佬、佤、傣等南方民族中流传的打击乐器，主要用于祭祀、婚丧、战阵等活动中的乐舞伴奏。其鼓面主体多为太阳纹，鼓身四周则往往铸有虫鱼、鸟兽、花卉、舟船图案。青蛙立像是其中常见的图案。铜鼓按不同形制和花纹，分为八个类型。上图是灵山型铜鼓鼓面上的蛙饰。左为单体蛙。蛙背、蛙臀上的螺旋纹，据研究是女阴的象征。右为累蹲蛙。它和单体蛙相间而列，以母子相负的形状代表繁衍。

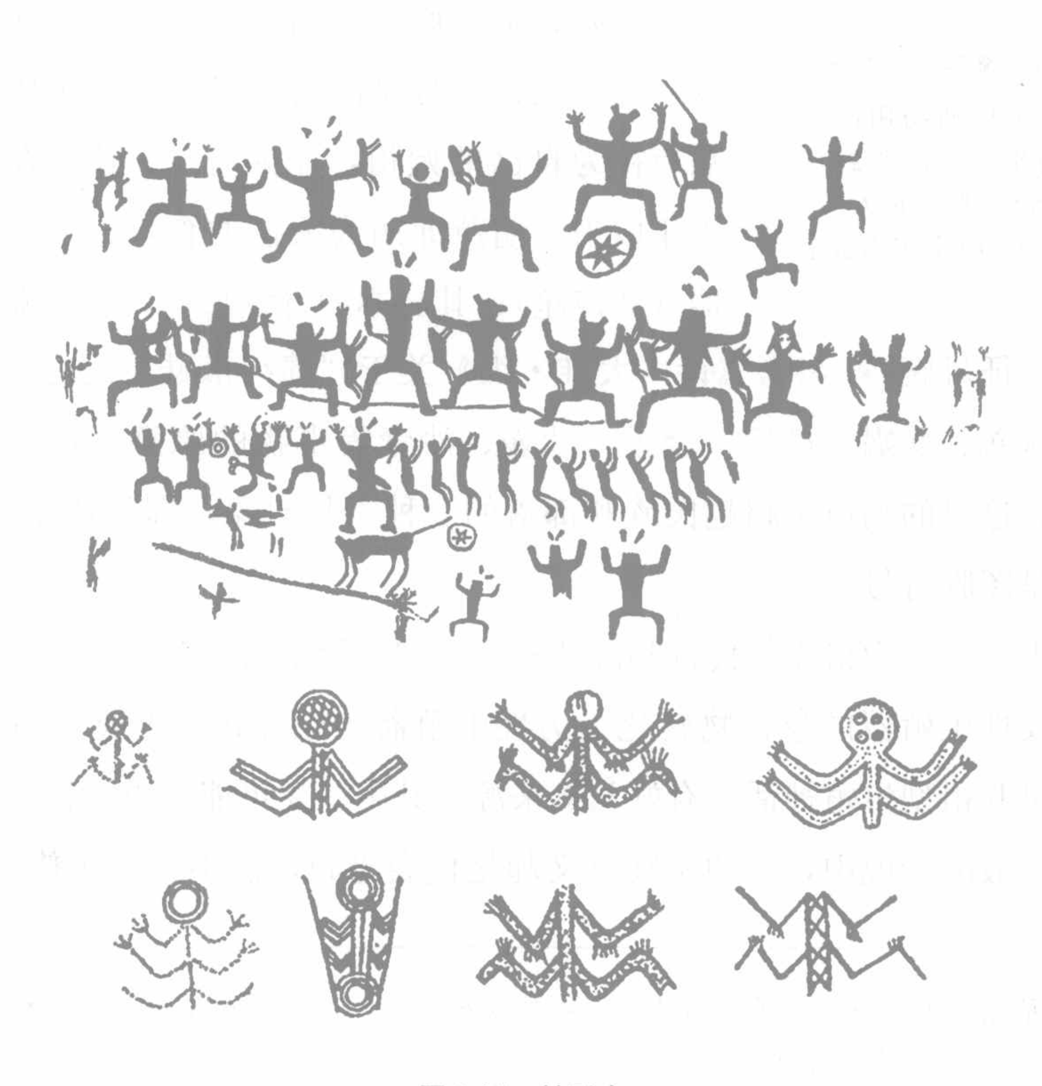


图 3-05　蛙形人

上图为广西左江岩画，见于宁明花山。图中共有 59 个人像，此外有铜鼓和马的形象。人物主要作蹲踞状，即“蛙形人”。下图为甘肃地区新石器时代彩陶中的蛙纹，其形状与此相近，可作比证。汤惠生、张文华认为这是一种世界性的现象，包含生殖崇拜、祖先崇拜、地神崇拜等多种涵义。见《青海岩画》第三章论“蹲踞式人形”，科学出版社 2001 年版。

物，易被选择为图腾。这说明，人蛙婚配可能来源于某种图腾仪式[①]；但不能说它只能属于图腾仪式，更不能以之代表青蛙崇拜的整体。从一般情况看，青蛙崇拜不具备辨血缘、别婚姻的图腾意义。这种情况下的青蛙，应当看作生殖力的象征，而不宜判为图腾。（图 3-06）



图 3-06　陶蛙首人身座

这是一个供插物用的陶座，雕成蹲坐鼓目的青蛙形状。蛙身酷似怀孕的人身。1942 年出土于四川省彭山县东汉崖墓。

葫芦生人的传说。这类传说流传甚广，往往同洪水神话相结合，被认为是人类始祖躲避洪水的工具。彝族并有供奉“葫芦祖先”的习俗，把葫芦称作祖先，以“一个葫芦代表一代祖先”[②]。赵国华认为，这是把女性生殖器奉为图腾的明显例证。其实，中国葫芦崇拜的文化涵义和青蛙崇拜是相近的。佤族、傣族、景颇族、拉祜族、基诺族、崩龙族、彝族、纳西族、台湾原住民等二十几个民族的人都把葫芦视为自己的始祖，原因有二：其一在于自六七千年以来，葫芦即用为人们的食物、天然容器和乐器（葫芦笙）；其二亦如青蛙那样，在于葫芦可以象征多子，象征母腹。[③] 参考《诗·大雅·绵》关于“绵绵瓜瓞，民之初生”的观念，以及伏羲、女娲、盘瓠、合卺、沙壶、沙壹等事物的原意（均源于葫芦），可以判断，这里的葫芦是超越氏族和部落的一种崇拜对象，即母体崇拜的对象，而不宜说是图腾符号。

青彝先民奉竹为祖先的传说和澄江彝族以“金竹爷爷”为祖神的习俗。这被解释为“女性生殖器的象征物转化为男性生殖器的象征物，再演为图腾”。[④] 按青彝传说是共祖型生殖神话，有好几支来源，其中一支可能与竹为图腾的意识有关；但在一般的传说中，竹的实际意义却是代表母腹，而不代表氏族。“金竹爷

① 何星亮认为图腾仪式的内容有三：一是入社仪式，二是繁殖仪式，三是祭祖仪式。见《中国图腾文化》第七章。

② 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社 1981 年版，第 225 页。

③ 参见闻一多：《伏羲考》，载《闻一多全集》第一册，三联书店 1982 年版；李景江：《试论中国洪水神话》，载《神话新探》，贵州人民出版社 1986 年版；李子贤：《傣族葫芦神话溯源》，载《民间文艺集刊》第三集，上海文艺出版社 1982 年版。

④ 《生殖崇拜文化论》，第 359 页至 360 页。

爷”也是这样，尽管有图腾的来源，但后来演变成为一般的生殖崇拜。今按这一神话流行于云南罗罗之中，大意说始祖阿槎是从兰竹筒中生出来的，后来和一个睡在梨树下的狗形女子婚配，生下罗罗。这一神话中的竹原来是母腹的象征，后来演变成祖先的象征。雷金流在考察《宣威州志》、《皇清职贡图》等资料时即说到："是知用竹枝或竹筒来作祖先灵位的习俗，相信'竹'是祖先灵魂的寄附物的观念，不单是澄江附近罗罗所独有，而似乎是很普遍地存在于云南各地罗罗的社会中。"① 以竹为祖神并向金竹祈子的习俗，因而是纯粹的生殖崇拜习俗。尽管这两个传说的关系可以理解为"女性生殖器的象征物转化为男性生殖器的象征物"，但这种转化明显是对祖先崇拜演进过程的反映，而没有理由说是向图腾的演进。事实表明，人类社会曾经经历了由母系制到父系制的演变②，与此相对应，人们的信仰也经历了由女性祖先崇拜向男性祖先崇拜的演变。例如凡是保持了男根石祖崇拜习俗的地方，往往可以找到女阴石祖崇拜的遗迹；又如各地的男神偶像往往是女神偶像的翻版；在各族神话中，创世女神（彝、苗、瑶等族的女娲、壮族的咪洛甲、布努瑶人的密洛陀等）的至尊地位，后来都被作为她们的配偶的男神（盘古、卜洛陀、布洛西等）所取代。③ 经历了这种演变的"金竹爷爷"，显然不再代表特定人群的起源了。因此，它不具备图腾的性质。

感生神话。古代典籍记载了很多感生神话，例如说华胥履大迹而生伏牺、女登感神龙而生炎帝、附宝见大电绕北斗枢星而生黄帝于寿丘、女枢见瑶光之星而生颛顼于若水、庆都感赤龙而孕尧、握登见大虹而生舜于姚墟、姜原践巨人迹而生后稷，等等。④ 从记载看，除《诗经》所记后稷故事以外，它们都是比较晚出的故事。有人指出，它们是出于"宠神其祖以取威于民"（语见《国语·楚语》）的目的而制作的，在历史上屡见不鲜，并非出自上古人的信仰。⑤ 本书则认为，尽管这些感生神话未必产生在三代之前，但它们毕竟反映了一定的上古风俗，例

---

① 雷金流：《云南澄江罗罗的祖先崇拜》，载《边政公论》3卷9期，1944年9月。

② 参见爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》中译本，第26页。

③ 参见《从生殖崇拜到祖先崇拜》，《中国早期艺术与宗教》，第122页至123页。

④ 《太平御览》卷七八引《诗含神雾》、《史记·补三皇本纪》、《竹书纪年》、《北堂书钞》卷一五七引《帝王世纪》、《史记·周本纪》。

⑤ 李娟：《中国古代感生神话非图腾崇拜说初论》，载《唐都学刊》2002年第4期。

如高禖仪式。① 这就是说，它们是关于生育仪式的神话。尽管图腾观念中包含“生育是由于某种自然物入居妇女体内”这一认识，但不能反过来说这一认识可以等同于图腾观念。因此，依据这一认识而建立的感生神话，不能等同于图腾神话。

竹子生人神话。前文说到，这类神话具有生殖崇拜、图腾崇拜双重内涵。不过在具体的神话中，这些思想成分是不相同的。例如竹子生人神话可以分为以下五个神话类型：

A. 大竹流入女子足间剖而得子型；
B. 大竹触动女子孕而生子型；
C. 竹笋破而生子型；
D. 竹筒人与女猕子婚配而繁衍后代型；
E. 竹生五子而繁衍为五族型。

这五个类型的神话，其结构和主体思想都不相同。A 型的骨干是“大竹流入女子足间”而生人，乃对生殖行为作了暗示，在主体上属于生殖崇拜神话；B 型的骨干是大竹触动女子而成孕，在主体上属于感生神话；C 型的情节比较简单，核心是以竹笋为母腹象征；D 型和 E 型则较具图腾意义，因为 D 型反映了两个图腾氏族的结合，E 型为共祖型生殖神话。也就是说，这五类神话可以分别归为以生殖崇拜为基础的神话或以图腾崇拜为基础的神话。它们有不同的来源，由不同的民族文化融汇而成②，其内容是在发展过程中趋向复杂的。从这些神话可以知道，把图腾崇拜和生殖崇拜区分开来，不仅有客观的标准，而且有现实的需要。

总之，要确定一个事物的本质，最好的办法是把这一事物和与之接近的事物

---

① 参见本书第六章第三节论“感生神话和高禖”。

② 《后汉书·西南夷传》记有九隆神话，情节与竹子生人神话之 B 型类似，云：“哀牢夷者，其先有妇人名沙壹，居于牢山。尝捕鱼水中，触沈木若有感，因怀妊，十月，产子男十人。后沈木化为龙出水上。沙壹忽闻龙语曰：‘若为我生子，今悉何在？’……”赵橹《九隆神话探源》认为这是“原始的感生神话”，属西戎族；后流传于氐羌人间，随氐羌人传至巴蜀和南中。见《云南少数民族文学论集》第一集，中国民间文艺出版社 1982 年云南版，第 135 页至 142 页。又吴晓东《苗族图腾与神话》第十六章曾谈到“苗族之竹图腾神话来自夜郎”。社会科学文献出版社 2002 年版。

进行对比。只有把图腾、图腾观念、图腾崇拜等等和与它相接近的事物一一区分开来，才能确定这些术语的内涵和外延，恢复其有效性，使之真正成为科学分析的工具。以上即出于这一目的而作了论述。通过这些论述，我们不仅看到了图腾信仰和生殖崇拜、动物崇拜、自然崇拜等事物的关联，而且看到了它们之间的区别，以及把它们区分开来的主要标准。这标准就是：（一）是否具有作为氏族祖先之化身的特质；（二）能否在它和特定的社会组织之间建立起对应关系。这两条，可以反映图腾的最本质的特征。

三、图腾文化的阶段性变化

图腾之所以受到人们的密切关注，同这一事物的时代属性有很大关系。它是最简单的社会条件的产物，是一种原始的文化现象，因而成为许多事物的起源。它展示了人类文化的发生学过程，从中可以得到关于早期文化的最好的理解。这正是图腾研究的意义所在。但在另一方面，形形色色的图腾文化现象也给人们造成了困扰。因为这些现象往往远离了氏族时代的社会生活，而同其他文化成分相混杂，脱离了本来意义。上文所谈到的图腾和相邻事物的混淆，其一部分原因正在这里。为了澄清这两方面意义，我们有必要从历史发展过程的角度，或其诸种形态的历史关系的角度，对图腾文化作一分析。

从各种调查资料看，图腾是从人类的集体意识或对集体的自我认同起步的。其最初形式，应当是作为这种认同的氏族命名制和与之相关的族外婚制。图腾产生的原因和基础在于：人是社会的动物，不能离开集体而生存；而集体与集体之间又通过婚姻来划分单元并结成某种关系。所以，形形色色的图腾现象，其中所包含的最简单也最普遍的因素是氏族观念和血缘意识。从这个角度看，最早的图腾表现是动植物亲属观念和氏族符号。例如在中国各民族中保留的氏族图腾：

彝族的獐子、水牛、绵羊、崖羊、绿斑鸠、蛤蟆、猪槽、芭蕉等；①

① 参看陶云逵：《大寨黑夷之宗族与图腾制》，载《边疆人文》1卷1期，1943年；马学良：《从倮罗氏族名称中所见的图腾制度》，载《边政公论》6卷4期，1947年12月。

傈僳族的虎、熊、羊、鱼、蛇、蜂、鼠、鸟、猴、荞、竹、柚木、麻、菌、菜、犁、船、霜、火、兔、鸡、狗、牛、龙、麦、刚豆、猪等；①

克木人的虎、青猺、野猫、猴、水獭、马鬃蛇、松鼠、白头翁、小米雀、水鸟、秧鸡等；②

珞巴族的虎、豹、野牛、猪、狗、鹰、布谷鸟、蛇、竹屑、太阳、月亮、灶炭、刀等。③

这些物像便是早期图腾的典型。

氏族图腾对于婚姻制度的意义，乃通过胞族图腾表现了出来。在相当多的氏族图腾中，还保留了这种胞族图腾的痕迹④。例如据陈宗祥调查，西康德昌县傈僳族分为“佘祖”、“麦祖”两个胞族组织，采用姑舅表亲婚制，土话称“提猪分子”。佘祖之下有十二个小氏族，以“黑鼠”、“好吃鼠”、“贼精灵鼠”等不同的鼠类为图腾；麦祖之下有十个小氏族，分别以“李儿”、“李子”、“谷子”、“熊”、“羊”、“狼”、“鹰”、“獐子”、“雉子”为图腾。传说古时兄妹结婚，生下两个血胞，一个丢在姜梓树下，繁衍开来，这些人便姓姜梓树，傈僳语称“佘祖”；另一个丢在羊角树下，繁衍开来，这些人便姓羊角树，傈僳语称“麦祖”。西康的水田彝族则分为黑、白两部，每部内又有若干小氏族。他们的传说是：古时兄妹结婚，生下两个血胞，一个丢在黑竹坝子上，化为人，奉黑竹为图腾，以黑为姓；另一个丢在柏树之下，化为人，奉柏树为图腾，以白为姓。⑤ 可见黑竹和柏树分别是两个胞族的图腾。这些遗迹也反映了较早阶段的图腾文化的情况，更具体地说明图腾的功能是用于区分氏族并维持族外婚制。中国各民族的古姓，也具有这种功能，因此，同样可以判为这一阶段的图腾文化的表现。

氏族图腾有两个特点，一是杂用动物、植物和其他自然物为图腾符号，二

---

① 参看陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，载《历史语言研究所集刊》第17本，1948年；陈宗祥：《西康栗粟水田民族之图腾制度》，载《边政公论》6卷4期，1947年。

② 高立士：《克木人的图腾崇拜与氏族外婚制》，载《思想战线》1986年第2期。

③ 刘芳贤、李坚尚：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教（初编）》，云南人民出版社1985年版，第127页。

④ 参见《中国图腾文化》，第329页至333页。

⑤ 陈宗祥：《西康栗粟水田民族之图腾制度》，载《边政公论》6卷4期，1947年。

是往往联系于兄妹婚神话。这实际上是对母系制时代人类生活状况的反映。从经济角度看，母系制时代也是狩猎和采集的时代；所以在选择图腾物的时候，作为人们生活伙伴的植物和动物在当时都受到了重视。兄妹婚神话则又称血亲婚姻神话，有人认为它是否定血缘婚的神话，代表了对原始群亲本配婚姻的古老记忆①。这种血亲婚姻的情节通常出现在洪水神话当中，往往有女方不愿结婚，须经滚磨盘、射箭等事撮合才结婚的细节。这说明神话产生在一个特殊的时代，其时血亲婚型态已经结束，对两性关系的新限制（即族外婚限制）开始实行。② 另一种观点则认为：关于人类早期存在过血缘婚阶段一说，查无实据。洪水神话的主轴乃是解决衍生需要与血亲相婚的矛盾。在氏族外婚制已经确立的时代，神话的功能在于强化血亲不婚观念。③ 当然，对兄妹婚神话还可以有另一种理解：兄和妹的关系也就是舅和母的关系。对兄妹关系的强调，也意味着对舅甥关系的强调。总之，无论从哪个角度去理解，兄妹婚神话都反映了母系制时代的意识。另一些图腾资料也表现了类似的时代属性。例如僜人传说猴子和人乃一母所生：一个妇女生下一个金人，名字叫“阿加尼”，后来又生下一个金妹妹和一只公猴子，他们都是兄弟姐妹。④ 又如普米族人称蛙为“波底阿扣”，意思是“蛙舅”，严禁捕捉蛙类动物。⑤ 这两个传说明显具有母系传承的特点。再如中国古姓。《说文解字》说：“姓，人所生也。……因生以赐姓。”故最早的姓以“女”字为偏旁，如炎帝族姓“姜”、黄帝族姓“姬”、少昊族姓“嬴”、舜族姓“姚”、夏族姓“姒”，其后又有“妫”姓、“姞”姓、“妘”姓等等，乃表示“姓”是生人之物——母亲和图腾的结合⑥。综上可见，图腾发展的第一阶段，是以氏族观念和血缘意识为主题的阶段。强调母系血缘，强调舅甥关系，

---

① 万建中：《解读禁忌》，商务印书馆 2001 年版，第 103 页至 104 页。

② 李子贤：《试论云南少数民族的洪水神话》，载《云南少数民族文学论集》第一集，中国民间文艺出版社 1982 年云南版，第 128 页。

③ 章立明：《兄妹婚型洪水神话的误读与再解读》，载《中南民族大学学报》2004 年第 2 期。

④ 《僜人社会历史调查报告》，1978 年铅印本，第 5 页。

⑤ 杨学政：《普米族的韩规教》，载《中国少数民族宗教（初编）》，第 287 页。

⑥ 徐灏《说文解字注笺》：“姓之本义谓生，故古通作生。其后因生以赐姓，遂为姓氏字耳。”

采用植物和动物为氏族标记（采用这两者的机会是均等的），是这一个图腾文化阶段的特征。

接下来是图腾祖先阶段。[①] 这时图腾的功能发生了变化，由标志群体转为标志个人。人们开始相信自己的始祖是某种自然物，相信自己的始祖由人与某种动物结合而生，或由某女子感物而生。这一阶段的符号特点是图腾人格化，其思想特点则是由群体的自我崇拜转化为对氏族祖先和氏族来源的崇拜。这种情况，应当是同社会组织的变化相联系的。当氏族群体逐渐扩大，纯粹的血缘组织逐渐被地缘组织渗透的时候，人们自然会呼唤共同的祖先，以作为新的集体统一性的标志。所以有人认为，“图腾祖先观念不是别的，而是群体统一的情感、群体起源的共同性及其传统的继承性在神话中的表现”[②]。

图腾祖先的出现，从几个方面对血缘氏族产生了冲击。其中一个冲击是男性地位的提高。所以在人们传说的图腾祖先中，先是出现了女性祖先，然后由隐至显地出现了男性祖先。以下几类神话大致反映了这种情况：

A. 图腾亲属观念和图腾祖先观念相混合的神话类型。例如鄂温克人称公熊为“和克”，称母熊为“恶我”（祖母）。[③] 在这一类型中，图腾物有了性别。

B. 以女性为始祖图腾的类型。例如在彝族人中流传了许多以始祖母为主角的图腾传说：黑虎族传说他们的始祖母是黑虎，狐狸族传说他们的始祖母是狐狸，龙族传说始祖母与龙（沉木）交感而生下他们的祖先。[④] 在这一类型中，男性居于神秘的隐蔽地位。

C. 母亲图腾和祖先观念相结合的类型。例如达斡尔族传说其始祖父与一个狐狸变的美丽少女结婚，繁衍为今之达斡尔族，相信狐狸能使家宅安宁，是与天神一样的善神。达斡尔人并供奉有狐祖的偶像。[⑤] 在这一类型中，男性和女性一

---

① 《中国图腾文化》第三章认为：图腾观念经历了三个发展阶段，其一是图腾亲属观念阶段，其二是图腾祖先观念阶段，其三是图腾神观念阶段。

② C. A. 托卡列夫：《宗教的早期形式及其发展》，莫斯科1964年版，第68页。转引自《中国图腾文化》，第64页。

③ 《使用驯鹿的鄂温克人的社会情况》，1958年铅印本，第103页。

④ 杨和森：《图腾文化论》，云南人民出版社1987年版，第17页；《广西彝族、仡佬族、水族社会历史调查》，广西民族出版社1987年版，第61页；师有福：《论龙图腾起源于女性生殖崇拜》，载《红河民族研究》1989年第1期。

⑤ 吴宝良：《达斡尔族图腾试析》，载《中央民族学院学报》1990年第2期。

起成为始祖。

D. 父系传承图腾制的类型。例如苗、瑶、畲、壮等族的盘瓠神话和珞巴族的虎神话。现有的盘瓠神话分支很广，其共同情节是说狗与公主（或宫女）婚配而生下各族。[①] 又如在珞巴族虎氏族当中流传的虎神话，即把虎称作“阿邦”、“阿巴”或“阿洛”，意思是叔叔、伯伯和爷爷。[②] 在这一类型中，男性被视为祖先的代表。

这些传说表明了图腾祖先观念的历史层次。它们意味着，图腾祖先观念是在历史上渐渐代替图腾亲属观念的。

图腾祖先观念不仅渐次发展为祖先崇拜，而且强化了图腾保护神的观念，使图腾文化进入图腾崇拜的阶段。为什么说是“强化”呢？这是因为，图腾意味着人对自然物在血缘上的认同，而任何一种认同都隐含了相互依赖的情感。随着图腾文化的产生，从图腾寻求庇护的现象自然会产生出来；这就是图腾保护神观念的渊源。而图腾祖先观念意味着对氏族来源的崇拜，也就是血缘认同情感和万物有灵观念的结合。这样就使图腾成了图腾神。上文说到的狐祖，有偶像，受供奉，被认为可保家宅平安，正是图腾保护神的典型。

图腾保护神的观念流传很广，所以有些学者认为“图腾”定义中有个人的或集体的保护神这一要件。例如弗洛伊德说过：“大抵说来，图腾总是宗族的祖先，同时也是其守护者。”[③] 这话是有一定道理的；因为从现象上看，现存的图腾文化遗迹大都有神灵崇拜的特点。这些特点包括：（一）向图腾“求安”的心理。即相信图腾能够帮助自己抵御各种危险，相信能从图腾那里获得力量、勇气、特殊的技能。因此，人们更加倾向于选择那些凶猛、灵巧、具有强盛的繁殖力的动物作为图腾。（二）人和图腾相交流的仪式，即通过仪式来强调氏族成员和图腾的认同。由于仪式需要，产生了讲述图腾来源的神话、关于图腾的禁忌习俗、模仿图腾的表演，以及图腾牺牲等仪式项目。（三）图腾偶像。这种偶像曾用为仪式道具；但后来逐渐独立，而具有图腾柱、图腾纹饰、图腾雕塑等

---

① 参见岑家梧：《盘瓠传说与瑶畲的图腾制度》，载《责善》1941 年第 6 期；又载《中国神话学文论选粹》上册，中国广播电视出版社 1994 年版。

② 刘芳贤、李坚尚：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教（初编）》，第130 页。

③ S. 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社 1986 年翻印本，第 24 页至15 页。



图 3-07　彝族始祖神

形式（图 3-07）。我们现在看到的图腾遗俗，由于经过万物有灵观的陶冶，故往往体现了以上三个特点。

神灵的产生同时意味着艺术的产生。因为从发生学角度看，艺术不过是日常生活技巧的超常发展。资料表明，当人们需要用夸张和变形的方法来制作通神的手段的时候，艺术就产生了。这就是说，艺术是在仪式场合产生的。在这种场合要用通神的语言，于是产生了日常语言的变形，即歌唱和朗诵；在这种场合要用通神的动作，于是产生了日常动作的夸张，即舞蹈。人们塑造图腾神形象，实际上也采用了这种夸张和变形的方法。其主要方式有三：一是把人的形象和图腾形象嫁接，塑造出一批半人半兽、半人半禽、半人半植物的形象（图 3-08）；二是把表示神力的形象和图腾形象嫁接，塑造出一批变形的动物；三是夸张事物形象的某些部位，对某种神力作直接强调。例如神话中“人头蛇身”的伏羲、“鸟身人面乘两龙”的句芒、“兽身人面乘两龙”的祝融、“人面鸟身珥两青蛇践两赤蛇”的禺彊等①，属第一种情况。下文将要谈到，“龙”并非现实的动物，而是某种神力的代表。考虑到这一点，所谓“乘两龙”、“珥两青蛇践两赤蛇”，以及形为“龙犬”的盘瓠，便属第二种情况。而新疆呼图壁康家石门子岩画则属第三种情况。这幅岩画刻画在天山深处的一座巨大的岗峦之上，显然是为专门仪式而绘制的。岩画上方是一组女性舞蹈者，其间绘有对马图案；左面是一组男性舞蹈者，其间绘有两只雄虎（图 3-09）；往下有男女交合的形象和呈舞蹈状的小人。这些画面共同组成了一次包括巫舞、两马



图 3-08　夜郎犬首人身神

① 《天中记》卷二二引《帝系谱》，又《山海经·海外东经》、《海外南经》、《海外北经》。

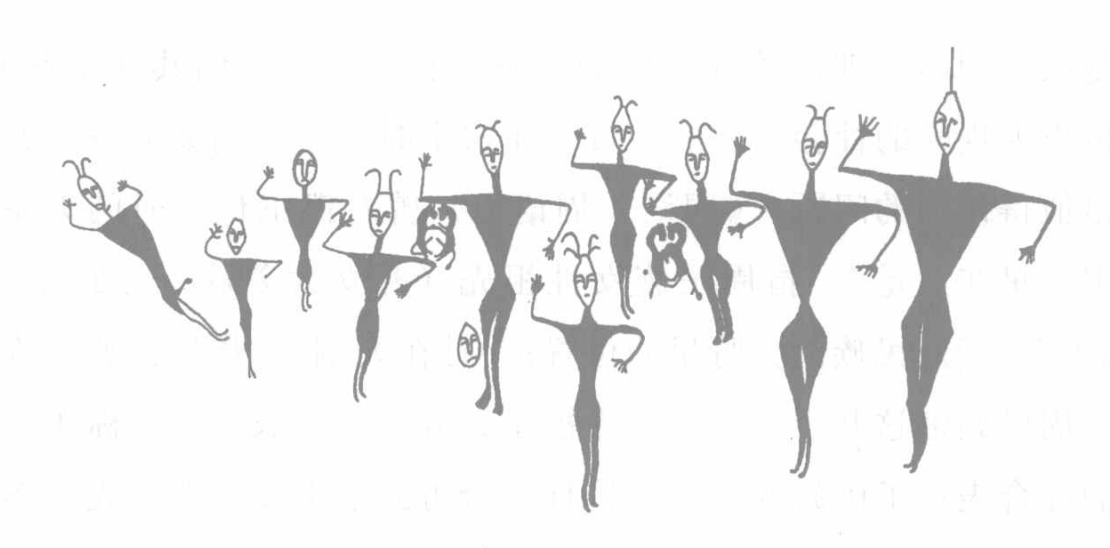


图 3-09 新疆呼图壁康家石门子岩画（摹本）

相斗、性狂欢、群众舞等节目的巫术舞蹈。值得注意的是岩画中部舞蹈者所推出的巨大的双头同体人像，它以变形的双头和夸张的生殖器官，代表了祖先的神力。

图腾观念的上述阶段性变化，其最重要的一步，是在“世俗的”图腾当中，产生了“神圣的”图腾——也就是由一般的图腾制进入了图腾崇拜。这一点，涂尔干在其《宗教生活的基本形式：澳大利亚的图腾体系》① 中已经谈过。他认为：迄今所知的一切宗教信仰，都把人们所熟悉的事物分别归入对立的两个领域，即世俗的和神圣的领域。这两者的性质不同，来源也不同，泾渭分明。人们只有通过仪式的方式，即在仪式上表演死亡和复活的过程，才能实现这两者之间的转化。这样一来，图腾一方面是动物、植物或其他物象，另一方面是这些物象的标志。后者是由前者派生而来的，但却以其神圣性而高于前者。这种情况是造成某些误解的原因。当神圣的图腾因其所具有的传播优势大规模地保存下来的时候，人们会误以为那就是图腾文化的全部。而一个成熟的图腾理论，却应该指明这两者之间的关系。

另外应该指出的是：图腾观念的变化是由社会组织的变化决定的。当社会转入农耕经济，采用定居生活方式之时，地缘社会组织便逐渐代替了单纯的血缘社会组织。这时，共同祖先的观念遂得以确立。而具有一定规模的图腾崇拜仪式，则应当是大型社会组织的产物。在这种情况下，就出现了超越

① 载《迪尔凯姆论宗教》，华夏出版社 2000 年版。

氏族和胞族的图腾，即部落和民族的图腾。它们是被人们共同崇拜的神灵，代表连接更大规模的社会组织的纽带。在这个时候，人们如何选择共同图腾呢？这是值得讨论的问题。《国语·周语下》曾对武王伐纣时的天象作了描写，其中“星在天鼋”，指周民族女性祖先（齐女太姜族）分野星的位置；“岁在鹑火”，指周民族的分野星的位置；“月在天驷”，指周民族的农祥之星的位置。周民族把这几个星座——族祖星、分野星、农星——称作“三所”，认为它们综合表达了民族的天数。这种综合方式表明：女性祖先的图腾和男性祖先的图腾曾经有一个并存的时期。在这一时期，它们同样受到人们的崇奉。史籍载称“炎帝神农氏姜姓”、“炎帝神农氏姜姓之祖”，以及“神农牛首”[①]。这些记载虽然较晚出，但也反映了某种社会结构的遗迹，即炎帝部落曾以羊（姜）为女性祖先的图腾，以牛（神农）为男性祖先的图腾(图 3-10)。史籍又称“蚩尤姜姓，炎帝之裔”，“冀州有蚩尤神，俗云人身牛蹄四目六手”。[②] 这也可以理解为某种社会结构的反映，即作为炎帝部落分支的蚩尤族，同样以羊和牛为女性祖先、男性祖先的图腾。这两种图腾的分立在后来成为姓、氏之别。例如黄帝部落，依父系传承为有熊氏或轩辕氏，依母系传承为姬姓[③]；太昊部落，依父系传承为伏羲氏，依母系传承为风姓[④]；契，父为高辛氏，母简狄吞玄鸟之卵而生契，故姓子[⑤]。《楚辞·九



图 3-10　炎帝

牛头人身保护神。陕西洛川剪纸。采自靳之林《抓髻娃娃》，中国社会科学出版社 1989 年版，第 261 页。

---

① 《史记·补三皇本纪》、《左传·昭公十七年》杜预注、《艺文类聚》卷十一引《帝王世纪》。

② 《艺文类聚》卷十七，《太平御览》卷三六四引《帝系谱》。

③ 《水经注》卷二二引《帝王世纪》：“故有熊氏之墟，黄帝之所都也。”《太平御览》卷七七二引《释名》：“黄帝造车，故号轩辕氏。”《艺文类聚》卷十一、《太平御览》卷七十九引《帝王世纪》：“黄帝有熊氏，少典之子，姬姓也。”

④ 《史记·补三皇本纪》：“太皞庖牺氏风姓”，《艺文类聚》卷十一引《帝王世纪》：“太昊帝，庖牺氏，风姓也，蛇身人首。”

⑤ 见《世本·帝系篇》、《史记·殷本纪》。

章·思美人》说："高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致诒。"这里说的高辛、玄鸟，就是契族的两重身份。

以上几个阶段，都可以归为本文所说的"图腾时代"。而氏、姓并立的时期，则可以说是图腾时代的尾声。因为，当以"氏"为标记的人群符号兴盛之时，作为图腾符号的古姓也就退出了历史舞台。我们知道，氏原是代表官职、爵位等社会地位的封号，后亦用为父系血缘传承的标识。它在本质上已经失去区别血缘和婚姻的功能。氏对于古姓系统的颠覆，其实质是新的、男性中心的、以地缘为基础的、具有部落或酋邦性质的社会组织代替了旧的组织。与之相伴随，也出现了图腾观念的变质。其中一个表现是图腾保护神转变成为具有特殊性格的神灵；另一个表现则是各种其他观念渗入图腾观念，使其原有因素脱离氏族命名功能而分别成为生育信仰、化身信仰、自然崇拜、祖先崇拜的一部分。比如，认为生育是图腾转世的信仰，由此转变成为对生殖力及其符号的崇拜，以生殖器官及其象征物为崇拜对象；关于人和图腾相互转化的信仰，由此转变成为感生神话和对帝王、巫师的化身能力的崇拜。严格说来，在这一阶段，纯粹的图腾文化已经不复存在了。

以上就是本书对图腾的本质、来源及其历史层次的基本看法。提出这些看法，目的是确认"图腾"这一术语作为分析工具的有效性，以便进行更富深度的研究。现在我们知道，图腾是一种跨民族的文化现象，是较原始的社会中的一种普遍存在。使用"图腾"这一术语，有助于认识中国早期文化中若干事物的深层意义，有助于解释若干神话和信仰同早期社会制度的关联，同时也有助于理解那一个漫长的以氏族为社会单元的时代。所以下文拟在"图腾时代的四神"的名义下，讨论中国早期动物崇拜的种种特点。我们的讨论没有涉及"龙"这个曾被人们当作图腾来看待的虚幻动物，原因在于，我们并不认为龙为图腾的看法可以成立。本书将在第六章考察龙的本质，现在可以指出的是：图腾符号是人们对自己所在环境中的事物所作的选择，只有被群体成员所熟悉的物像才能成为图腾；龙不是这种动物，正如凤凰、玄武、麒麟等想象动物也不是图腾物一样。不过，四神中的每一神，都在其成长过程中，不可避免地接受了图腾观念的影响。

第二节 图腾时代的蛇崇拜

以蛇图腾为基础而形成的蛇崇拜，在中国各民族的古老信仰中占有非常重要的地位。据初步调查，除汉族以外，这种蛇崇拜亦见于彝、白、怒、傣、侗、壮、黎、傈僳、纳西、珞巴、崩龙、哈尼等汉藏语民族。蛇崇拜之所以流行广泛，其原因是多方面的：一方面在于蛇有广阔的分布范围，另一方面在于蛇具备特殊的生理质量。例如：蛇行动迅速，进攻能力强，能吞吃比自己大得多的动物。故《天问》有“雄虺九首，倏忽焉在”，“灵蛇吞象，厥大何如”的描述。毒蛇噬人可瞬息致死，曾经是人类的天敌。故在古人的观念中，蛇往往代表一种凶恶的力量。蛇的生命力极为强盛，善于繁殖，能蜕皮，能冬眠，断肢能再生，其形又似男根之形，故古人将其视为不死的动物或具有再生之力的动物，视为性能力的象征。蛇无足而行，既能陆行，又能水行，容易让人产生乘风而行的联想，故在古代有“螣蛇无足而飞”[1] 的传说。以蛇为代表的爬行动物形态多样，能伸



图 3-11 蛇和神灵

左为玛雅初期文化中的生殖神神像，今藏墨西哥国立人类博物馆。右为克里特岛米诺斯文化中掌管地下世界的女神神像，今藏伊拉克利翁考古博物馆。

① 《荀子·劝学》。

展，能盘屈，有多种多样的斑纹；大者有巨蟒，小者有尺蠖，又有两脚、四脚、两首、多首等奇异品种。故古人视之为神灵，有“九首”之说，又有“蛇化为雉”、“蛇化为龙”① 之说。根据蛇崇拜的地域特点，我们还能认识它得以成立的另一些理由；不过从一般意义上说，蛇是由于其神奇力量、生殖能力和由此引发的恐惧和崇信，而被许多古老民族视为具有血缘关系的神灵的。（图 3-11）

一、以蛇为图腾的古代民族

古老的蛇图腾的踪迹，首先是从文字学资料中表现出来的。按“蛇”字在古代写为“它”，被古人看作虫类动物的代表。《说文解字》释“蛮”字说：“南蛮，它种，从虫。”释“闽”字说：“东南越，它种，从虫。”这就指出了蛇对于蛮、闽两族的图腾意义。“蛮”指的是曾经居住在黄河中游后来迁往南方地区的许多古老民族。它在炎帝和黄帝时代有“九黎”之称②，在尧舜时代有“三苗”之称③，在商周时代有“南蛮”之称④。“闽”即“闽越”，是百越的一支，古人亦曾视之为“蛮”。所以《国语·郑语》说：“闽、芈，蛮矣。”⑤ 根据古代文献和民族学资料，我们知道，那些以蛇为图腾的著名的民族，很大一部分是属于东夷、南蛮、百越系的民族：

（一）颛顼：同炎、黄并立的一个古代东方民族。按照《山海经·大荒东经》和《帝王世纪》⑥ 的说法，它是东方少昊族的组成部分。颛顼族的活动地点，据《左传·昭公十七年》所记有河南濮阳，据《吕氏春秋·古乐》所记有空桑（山东曲阜）：大体上均属古所谓“东夷”。但《山海经·海内经》和《大戴礼记·帝系》说过：颛顼是黄帝与雷祖的后裔；其祖先昌意曾经降处若水，娶于蜀山氏，三代而至颛顼。这意味着，颛顼民族并非只有东夷这一支来源。《国语·周语》

---

① 《史记·外戚世家》褚少孙补引《传》，《晋书·张华传》。
② 《帝王世纪》，《国语·楚语》，《礼记·缁衣》孔颖达正义引《吕刑》郑玄注。
③ 《尚书·大禹谟》，《韩非子·五蠹》。
④ 刘起釪：《战国古史传说时期综考（下）》，载《文史》第 29 辑，中华书局 1988 年版。
⑤ 《周礼·夏官·职方氏》“八蛮七闽”郑玄注、贾公彦疏引《国语·郑语》。
⑥ 《初学记》卷九引。

及韦昭注说：颛顼民族曾建立以岁星居于玄枵为岁首的历法。《左传·昭公十年》说："今兹岁在颛顼之虚，姜氏任氏实守其地。"杜预注："颛顼之虚谓玄枵……姜，齐姓；任，薛姓。齐、薛二国守玄枵之地。"这些记述表明，颛顼民族是一个既同姬姓周族有着姻亲关系、又同姜姓齐族有着族源关系的民族。姜姓民族原来居住在黄河以西，后来往东迁移，在迁移过程中留下了河南的吕氏、申氏、许氏、封氏，山东的齐氏、崔氏，安徽的向氏，湖北的厉氏等众多氏国。这些氏国乃以炎帝为其共同祖先。姬姓民族则发祥于陕西北部的仰韶文化分布区，继炎帝之后进入中原，以"黄帝"的名义在河南新郑一带建立了有熊之国，成为姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姞、儇、依、虞、虢、焦、滑、霍、杨、韩、魏、芮、荀、贾、狐、耿等众多氏族的共同祖先。[①] 颛顼民族同上述诸族是有比较密切的交叉关系的，其中明确见于典籍的有帝喾、少昊，以及炎帝族的吕氏和齐氏，黄帝族的姬氏和任氏。《山海经·大荒东经》说："东海之外（有）大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼于此。"《国语·鲁语上》说："夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。"这些记载便是上述民族关系的反映。

显而易见，颛顼是一个经过长期的融合与分化、拥有众多氏族和图腾信仰的民族。但同样可以肯定的是，蛇图腾氏族是其中的重要组成部分。《山海经·大荒西经》说："有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。"这表明蛇图腾曾为颛顼民族信奉；或者说，表明在颛顼民族中，蛇图腾曾经占据主流地位，而这一地位又曾被鱼图腾代替。[②]《山海经·海内东经》的记载可以作为这一认识的旁证，云："帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴，四蛇卫之。"在这里，蛇的图腾神身份转变成了守护神身份。

（二）祝融：颛顼族的支裔，九黎族群和三苗族群的领袖部族。《山海经·海内经》说它是炎帝和炎居的后裔，《山海经·大荒西经》说它是颛顼和老童的后裔，罗苹注《路史·前纪八》则说"高辛时黎为祝融"。据此可知，祝融同颛顼、九黎等许多民族有密切的族源关系。有人判断，考古学文化上的大河村类型——

---

① 许顺湛：《中原远古文化》，河南人民出版社 1983 年版，第 235 页至 238 页；徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985 年版，第二章。

② 参见本书第七章第一节论"玄枵和天鼋：龟蛇合体与颛顼民族"。

豫中地区的晚期仰韶文化，便是祝融部落的遗存。[①]

在先秦古文字中，有一个由二“虫”重叠组成的符号，写在字的左侧或右侧，起着标音的作用。例如邾公钘钟有“䲑”字，其铭云：“陆䲑之孙邾公钘作厥和钟。”此字并出现在望山简、包山简、楚帛书中，与“祝”连读。学术界已经肯定：此字即“螽”字或“融”字，金文中的“陆䲑”指的就是文献记载中的“陆螽”和“祝融”。[②] 这就意味着：祝融部落是一种真实的历史存在，其别名即表明了它同蛇图腾的关系。——融、䲑、螽三字的部首均为虫；古所谓“祝融八姓”中有巳姓，其金文字形亦作虫形。可见祝融是以蛇为标志的，这标志来自祝融部落中的蛇氏族。此外可注意的有以下三点：其一，《山海经·东山经》说“𫚥鳙其状如黄蛇”。人们通常认为，这是对祝融的图腾形象的描写。[③] 其二，祝融又被称作烛龙、烛阴[④]，按《山海经·大荒北经》和《海外北经》的描写，烛龙、烛阴都是“人面蛇身赤色”的人物。这可以作为以上一条的旁证。其三，《国语·郑语》说祝融后裔有八姓，八姓的后代中有豢龙氏，有龙族越姓，又有“如龙一足”的夔[⑤]。这些描写和记录，可以看作祝融部落主要氏族信奉蛇图腾的表征。

（三）九黎：颛顼族的支裔。在古代记载中，往往和祝融记为一族，或一职。例如《国语·郑语》说：“夫黎为高辛氏火正，以淳耀惇大，天明地德，光昭四海，故命之曰祝融。”又《楚语下》说：“颛顼……乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。其后三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。”[⑥] 从它和祝融、蚩尤的族源关系看，应是包含蛇图腾的族群。九黎来自东方，原为九夷，南下而称九黎。[⑦]“黎”字

---

① 王震中：《大河村类型文化与祝融部落》，载《中原文物》1986 年第 2 期。

② 王国维：《邾公钟跋》，《观堂集林》卷十八；郭沫若：《金文丛考·金文所无考》；李学勤：《谈祝融八姓》，载《江汉考古》1980 年第 2 期。

③ 闻一多：《神话与诗·伏羲考》。

④ 杨宽：《中国上古史导论》第十一篇《祝融与烛龙》，《古史辨》第七册，上海古籍出版社 1982 年影印。

⑤《说文解字》。

⑥ 又见《左传·昭公二十九年》。

⑦ 参见胡厚宣：《楚民族源于东方考》，载《史学论丛》第一册，北京大学潜社 1934 年 7 月。

表黑色，《荀子·尧问》说过："颜色黎黑而不失其所，亦谓黎为黑也。"据下文第五章第一节"黑水"所论，黑色实为地下冥间之色。所以在古代传说中，黎被视为颛顼的司地之官。除上文所谓"命火正黎司地以属民"外，《山海经·大荒西经》有云："帝令重献上天，令黎邛下地。"这些说法，同蛇的地神身份是相吻合的。今山东青岛地区还流行在春节、正月十五用面粉做"圣虫"（有雄雌之分的盘蛇）的习惯。[①] 这种渊源古老的风俗，或许也是九黎蛇图腾的遗存。

（四）三苗：颛顼族的支裔。《山海经·海内经》称之为"苗民"，《海外南经》称之为"三毛"，《大荒北经》则说"颛顼生驩头，驩头生苗民，苗民厘姓"。"厘姓"应指其自称为"厘"。按《国语·周语下》有云："王无亦鉴于黎苗之王，下及夏商之季。"可见"厘"即"黎"，二字的关系反映了苗同九黎的族源关系。三苗的居住地在洞庭湖附近，故《淮南子·本经》以"修蛇"一名暗示了这一族群的存在，云："尧乃使羿……断修蛇于洞庭。"《山海经·海内经》亦描写了它的图腾形象："有人曰苗民，有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。"所谓"人首蛇身"，可以看作蛇图腾的变形符号。

（五）蚩尤：在神话时代发生过重要影响的民族。《归藏·启筮》说它"出自羊水"[②]。《路史》后纪四《蚩尤传》说它姓姜，是"炎帝之裔"。此外有许多资料说它是九黎的酋长部落[③]，例如《尚书·吕刑》孔氏传："九黎之君号曰蚩尤。"《战国策》卷三"黄帝伐涿鹿而禽蚩尤"高诱注："蚩尤，九黎氏之君子也。"据记载，黄帝、蚩尤（炎帝）曾在中原展开大规模战争，其结果是蚩尤兵败，被驱散流放而至于四夷。所以河北有蚩尤的遗迹[④]，山东有蚩尤的墓冢[⑤]，山西有蚩尤的祠庙[⑥]，今苗族居住区有大量关于远祖蚩尤的神话传说[⑦]。前文说

① 郭泮溪：《从青岛地区古俗遗存看远古图腾崇拜》，载《青岛大学学报》1989年第2期。

② 《初学记》卷九引。

③ 《国语·楚语》韦昭注、《越绝书·越绝计倪内经》马融注、《尚书·吕刑》孔颖达正义。

④ 《述异记》卷上，《水经注》卷十三涿水。

⑤ 《汉书·地理志》，《水经注·济水》，《元和郡县图志·河南道》，《太平寰宇记·济州》。

⑥ 《述异记》卷上，《梦溪笔谈》卷三，《太平寰宇记·解州解县》。

⑦ 参见田玉隆：《蚩尤研究资料选》，贵州民族出版社1996年版。

到，作为炎帝部落分支的蚩尤族，和炎帝一样，是分别以羊和牛为女性祖先、男性祖先的图腾的。但在蚩尤族兵败之后，其部落内部的组织结构似有变化；因为从这时起，它便被人看作蛇民族了。《说文解字》："蚩，虫也；从虫，止声。"《集韵》释"蚘"："蚩尤，古诸侯，通作尤。"由此可以推测，"蚩尤"一名是得自蛇图腾的。此外在甲骨文中，"蚩"字像蛇啮足趾之形，徐中舒等认为"表行道时遇蛇"①；"尤"字像蛇受禁之形，吴其昌认为即"无咎"的"咎"字②；此二字显然蕴含了对蚩尤族之蛇神的禁咒意味。又陈梦家在《商代的神话与巫术》中释蚩尤为修蛇，丁山在《中国古代宗教与神话考·炎帝与蚩尤》中释蚩尤为两头蛇，亦把蚩尤视为蛇图腾民族。（图 3-12）

（六）共工：炎帝族的后裔，姜姓，又名"庸违"、"庸回"或"康回"③，是中原地区的古老民族，亦是著名的洪水之神。朱芳圃认为"回"、"违"、"虺"三字通假，乃指蝮蛇④。闻一多《伏羲考》亦认为"庸回"即是"雄虺"，"雄虺九首"就是共工。共工人面蛇身，所以又称雄虺。"庸回"是"雄虺"的声假字，"康回"则是"庸回"的异文。⑤《山海经·大荒西经》郭璞注引《归藏·启筮》说："共工人面，蛇身，朱发。"《淮南子·坠形篇》"共工"高诱注说："共工，天神也。人面蛇身。"又《神异经》说："西北荒有人焉，人面朱发，蛇身人手足，而食五谷，禽兽顽愚，名曰共工。"据此可知，共工是以"人面蛇

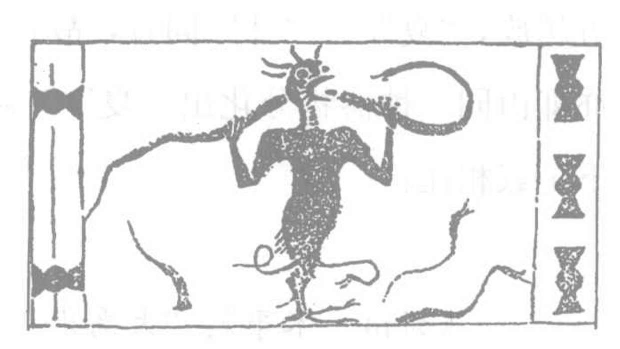




图 3-12 有关蚩尤的图画

南北朝画像砖，出土于江苏镇江。上图为一操蛇践蛇之神，手足皆呈鸟爪状，其首部有双耳双牛角。两方共有五枚军鼓。下图为一戴蛇之兽面神，两肩生翅，手作鸟爪形。有人认为这是复合图腾，上图之牛角兽和下图之两头蛇，均代表蚩尤。

---

① 《甲骨文字典》，四川辞书出版社 1990 年版。

② 《殷虚书契解诂》，台北：艺文印书馆 1960 年版，第 21 页至 22 页。

③ 《国语·周语下》韦昭注引贾侍中，《尚书·尧典》，《楚辞·天问》王逸注。

④ 朱芳圃：《中国古代神话与史实》，中州书画社 1982 年版，第 17 页。

⑤ 闻一多：《伏羲考》，载《闻一多全集》第三册，湖北人民出版社 1993 年版，第 91 页。

身”为图腾形象的。

（七）相柳：共工族的支裔，又作“相繇”。据说在禹湮洪水时被杀。按照《山海经》的记载，它禀承了共工的图腾形象。《海外北经》：“共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。”“相柳者，九首人面，蛇身而青。”《大荒北经》：“共工臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。”如果把这里的“九土”、“九山”、“九首”理解为实数，那么其涵义是：相柳代表居于九处的九个蛇图腾部落。

（八）禹：即夏族。根据《国语·鲁语上》所记夏族的祭典——“禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹”——它应当是黄帝族的支裔。与此相应，考古学者通常认为河南龙山文化晚期为先夏文化，而二里头文化则相当于夏文化。一说夏禹来自南方越族，“夏”与“牙”同音，故百越民族中有“牙方”①；“夏”与“戉”同形，亦即由同一种器物分化出“夏”“越”两个族名或国名②。此可备一说，但同以下记载相比：

《新语·术事》：“大禹出于西羌。”

《世本》：“夏后居阳城。”

《帝王世紀》：“夏鲧封崇伯，故《春秋传》曰：谓之有崇伯，鲧国，在秦晋之间。”（《太平御览》卷一百五十五引）

证据尚嫌单薄。夏禹为姒姓，《世本·帝系篇》说其母为“修巳”。据刘师培《姒姓释》，“姒”、“巳”二字均与“蛇”字同形，故可判断“姒”为蛇的符号，“修巳”的意思就是长蛇。“禹”字从虫，亦为蛇，故禹也是蛇的符号。闻一多《伏羲考》曾举七证，确认夏禹的身份是龙族，亦即蛇族。其证据包括：一、《归藏·启筮篇》说鲧死剖之化为黄龙，《列子·黄帝篇》说夏后氏“蛇身人面”，所以禹为蛇龙之类；二、传说多言夏禹有龙瑞，如《史记·封禅书》、《尚书大传》记“青龙止于郊”和“蟠龙奋迅于其藏，蛟鱼踊跃于其渊”；三、夏人的器物多以龙

---

① 李干、夏渌：《卜辞中南方民族史料偶拾》，载《楚史论丛》，湖北人民出版社 1984 年版。

② 董楚平：《吴越文化新探》，浙江人民出版社 1988 年版，第 37 页至 47 页。

为饰，如《礼记·明堂位》说夏后氏用交龙之旗；四、传说夏后氏诸王多乘龙，如《山海经》说夏后启乘两龙；五、禹的后裔多属龙族，如《史记·夏本纪》中的褒氏、《越世家》中的越氏。①

（九）濮：分布在中国西南部的古代民族，又称“卜”，应是颛顼族的一个分支。《逸周书·王会解》孔晁注：“卜人，西南之蛮。”《今本竹书纪年》：“帝颛顼高阳氏……即位居濮。”濮人有很多分支，史籍载有“滇濮”、“云南郡濮”、“建宁之濮”、“巴濮”、“江汉之濮”等名称②。因其肤黑、种木绵树、纹面、生子后折其腰，故又分别称“墨僰濮”、“木绵濮”、“文面濮”、“折腰濮”；因其流行饰尾或赭身凿齿的风俗，故又名“尾濮”、“赤口濮”。③ 今融入布朗、德昂（崩龙）、仡佬、佤、彝、水等民族之中。④ 在这些民族的居住地，多见蛇柱、蛇纹兵器、蛇纹扣饰、蛇纽金印等出土文物⑤，乃是关于濮人崇奉蛇神的实物证据。

（十）巴：居住在长江中游地区的古代民族，殷卜辞称“巴方”。在先秦史籍中则往往与“濮”并称，例如《左传·昭公九年》有云“巴、濮、楚、邓吾南土”。西周初期在汉水流域建立巴国，后灭于秦，一部分融入濮人，另一部分融入汉族和土家族。其中一支崇拜白虎，为清江廪君之巴；另一支以蛇为图腾，乃巴岭山巴蛇之巴。⑥《说文解字》说：“巴，蛇也。或曰食象蛇，象形。”《山海经·海内南经》说：“巴蛇食象，三岁而出其骨。”可见巴族得名于它的图腾形象。（图 3-13）

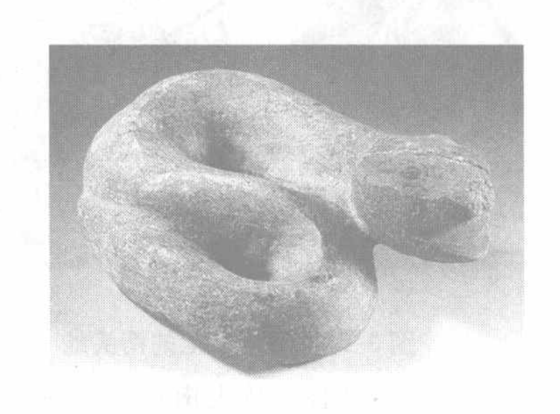


图 3-13　古蜀地的石盘蛇

这是一件彩绘石蛇，2001 年出土于成都金沙遗址。该遗址的文化属性与三星堆相近。

（十一）冉：中国西部和西南部的一个古代民族。殷商时候居住在陕蜀之交，同羌人、僰人关系密切。⑦ 曾入贡，其事见于《殷虚文字乙编》

① 《闻一多全集》第三册，第 88 页。
② 汪宁生：《滇楚关系初探》，载《民族研究》1982 年第 1 期。
③ 《太平御览》卷七九一引《广志》、《永昌郡传》、《扶南土俗传》；《新唐书·南蛮传》。
④ 汪宁生：《试论越濮不同源》，载《中南民族学院学报》1986 年增刊。
⑤ 田晓雯等：《蛇在滇文化中的地位》，载《云南文物》第 19 期。
⑥ 邓少琴：《巴蜀史迹探索》，四川人民出版社 1983 年版。
⑦ 饶宗颐：《甲骨文中的冉与冉駹》，载《文物》1998 年第 1 期。

4524 号。后融入土家族。《魏略·西戎传》记其名为“蚺氏”[1]，《说文解字》释“蚺”为大蛇。据此，冉族的图腾是蛇，与巴氏相同。

（十二）句吴：居住在东海之滨的古代民族，百越之一支。先秦时已有发达的经济和文化，周代建国，战国时成为东南强国。[2] 公元前 473 年灭于越王勾践。[3]《吴越春秋·阖闾内传》说：战国时，句吴“欲东并大越，越在东南，故立蛇门，以制敌国”。这里的蛇门是句吴的象征[4]，可见句吴崇奉蛇图腾。在句吴旧地，崇蛇习俗历千年而未断绝。清人《桃溪客语》卷一说：“毗陵（常州）之俗多于幽暗处筑小室祀神，谓之蛮宅。神形人首蛇身，不知所自始。”今江苏宜兴人亦把蛇分为家蛇和野蛇，分别称之为“里蛮”和“外蛮”，认为家蛇会保护人，禁止打食，并把蛇看作阴宅及祖坟的守护神。[5]

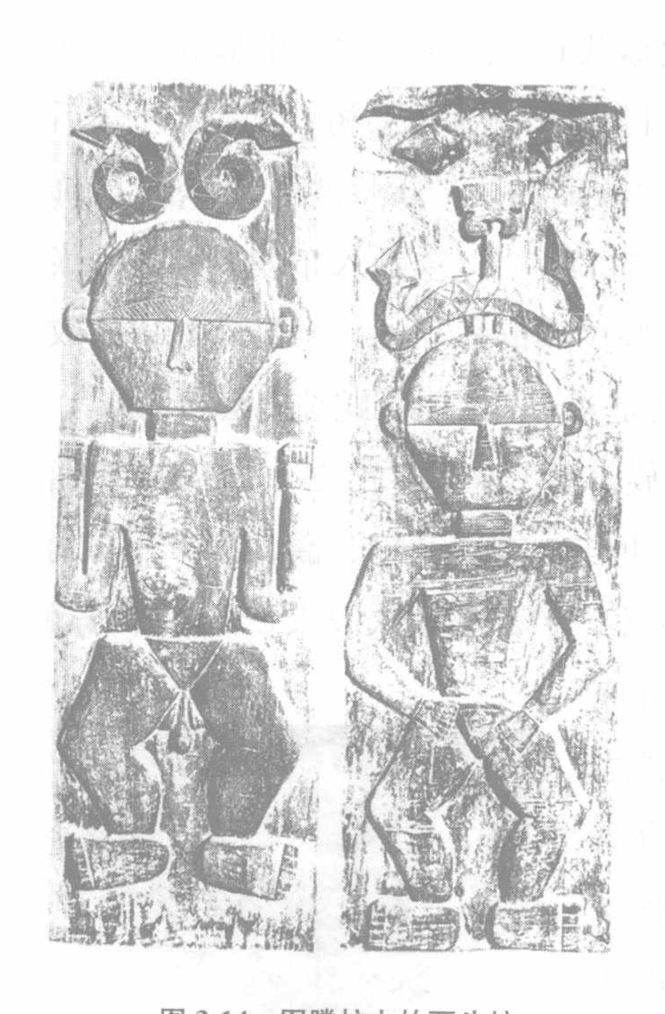


图 3-14　图腾柱上的两头蛇

图为台湾鲁凯族大南村的立柱雕刻。今藏台湾大学人类学系。

（十三）于越：又称“大越”、“内越”。百越的一支。居住在东海之滨，邻于句吴。近年来出土于杭嘉湖地区的几何印纹陶是其文化遗存。春秋时建国，灭吴后称霸，公元前 334 年亡于楚国。其遗民向南迁移至今浙南、闽北及台湾等地，后与南方各

① 《三国志》卷三十裴骃注引。
② 《淮南子·泰族》，《史记·伍子胥列传》。
③ 《史记·吴太伯世家》。
④ 按《吴越春秋·阖闾内传》云：“欲东并大越，越在东南，故立蛇门以制敌国。吴在辰，其位龙也，故小城南门上反羽为两鲵鱙，以象龙角；越在巳地，其位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首内，示越属于吴也。”这段话两次谈到蛇，一是在东南方立蛇门，此门象征吴对越的克制；一是在南大门建木蛇，“北向首内”，此蛇象征越对吴的臣服。故推测吴、越皆保留了蛇图腾的遗迹。
⑤ 缪亚奇：《江南汉族崇蛇习俗考察》，载《民间文学论坛》1987 年第 5 期。

民族融合。[1] 于越自古崇奉蛇神，《淮南子·原道篇》、《说苑·奉使》以及《汉书·地理志》颜师古注引应劭皆称于越人“劗发文身，以像鳞虫”。《吴越春秋·阖闾内传》记载句吴立蛇门一事说：“越在巳地，其位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首内，示越属于吴也。”又《尔雅·释地》“枳首蛇”郭璞注：“岐头蛇也。或曰今江东呼两头蛇为越王约发。”宋邢昺疏：“言是越王约发所变也。”直到现在，浙江杭嘉湖地区人仍把蛇称之为“大仙”、“狐仙”、“天龙”、“苍龙”，亦即保留了古代的蛇崇拜遗俗。[2]（图 3-14）

（十四）东瓯：居住在浙南瓯江流域的古代民族。属百越之一支，亦称瓯越。其名始见《史记·东越列传》，云：越王勾践之后东海王摇“都东瓯，世俗号为东瓯王”。据郭璞注，此东瓯即是《山海经·海内经》所谓“瓯居海中”者。汉武帝时东瓯人归汉，处于江淮之间。《太平御览》卷一百七十“福州”条引《开元录》：“闽州越地，即古东瓯，今建州亦其地，皆蛇种。”可见东瓯信奉蛇图腾。

（十五）闽越：居住在福建地区的古代民族，由福建土著闽族与南迁的越人融合而成。汉刘安上武帝书中称之为“方外之地劗发文身之民”。先秦时建国，汉武帝时归化。其中徙于台湾的一支，三国时称作“山夷”[3]，隋代称作“流求”[4]，后同其他民族融为台湾原住民族，旧称高山族。[5]《两汉博闻》卷二引颜师古语说：“闽越，今泉州建安是其地也。其人本蛇种，故其字从虫。”《路史》卷二七则于“夏后氏后”中记有闽越，云：

> 闽越：《海内南经》云：“闽在海中。”许《说文》云：“闽越，蛇种。”郭氏以为西瓯，乃今福之闽县，即东冶亡诸之封，亦曰西越。有五姓，黄、林等是；或云东越者非。

闽人蛇祭、蛇卜、蛇饰的风俗载见于多种古籍：唐代《括地志》曾记载福建

---

① 陈国强等：《百越民族史》，中国社会科学出版社 1988 年版。
② 缪亚奇：《江南汉族崇蛇习俗考察》。
③ 《太平广记》卷七八〇引沈莹《临海水土志》。
④ 《隋书·东夷传》。
⑤ 陈国强：《台湾的古代越族》，载《百越民族史论丛》，广西人民出版社 1985 年版。

邵武人俗以童女“祭送蛇穴”之事，清人《闽杂记》曾记载福州农妇戴“蛇簪”以志“不忘其始”之事。另外，如果说台湾原住民文化以闽越文化为重要渊源，那么，在台湾原住民族的文化中可以看到闽越蛇图腾习俗的遗存。例如排湾（一作派宛）人崇拜蛇，认为“祖先死后变为灵蛇”，遂于酋长家中特备一房，或在森林中设祖祠祭祀之。[①] 排湾人中并有多种蛇卵生人的传说，说是灵蛇化为男女二蛇，生二子，为人类之始；或说洪水后山中存有蛇卵，乃生人；或说百步蛇蛋生出头目家祖先，龟壳蛇蛋生出平民祖先。其中蛇生人的传说也流传在台湾布农族、卑南族的部分村社当中。[②]《隋书·东夷传》所说“女子以墨黥手，为虫蛇之文”的习俗，直至近代，仍然普遍存在于台湾原住民的“生番”当中。例如排湾人文身花纹中的曲折纹、锯齿纹、叉形纹、网目纹等，皆从百步蛇背上的三角纹变化而来。“这种花纹在他们的心目中就是百步蛇的简体”。[③] 以上种种，皆是关于闽越民族蛇图腾的写实。（图 3-15）

（十六）骆越：居住在自越南中部、北部以至广西邑宁、武鸣、横县的古代民族。[④]《逸周书·王会解》称之为“路人”[⑤]。今广西左江流域等地的崖画是其遗迹。骆越中有一支迁往海南岛，唐代称作“夷黎”[⑥]，因海峡相隔，保存了丰富的蛇图腾习俗。例如《广东新语·人语》记载：黎女择偶后，“男始为女纹面，一如其祖所刺之式，毫不敢讹，自谓恐死后祖宗不识也”。其文饰即取自蛇形。又其中美孚黎妇女尚文身，花纹作蚺蛇形，被称作“蚺蛇美孚”。[⑦] 这种蛇图腾习俗可以追溯到古远，汉代杨孚《异物志》即曾记载海南人镂头、镂耳的文身习

① 林惠祥：《台湾番族之原始文化》，载《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社 1981 年版。

② 许世珍：《台湾高山族的始祖创生传说》，载《中央研究院民族学研究所集刊》第 2 期，1956 年秋。

③ 何廷瑞：《台湾土著诸族文身习俗之研究》，台湾《考古人类学刊》第 15、16 期合刊，1960 年。

④ 蒋炳钊等：《百越民族文化》，学林出版社 1988 年版。

⑤ 参见《逸周书汇校集注》卷七引朱右曾、何秋涛、刘师培、陈汉章，上海古籍出版社 1995 年版，第 953 页。

⑥ 刘恂《岭表录异》。

⑦ 吴永章：《论我国古代越族的蛇图腾》，载《百越民族史论丛》，广西人民出版社 1985 年版。

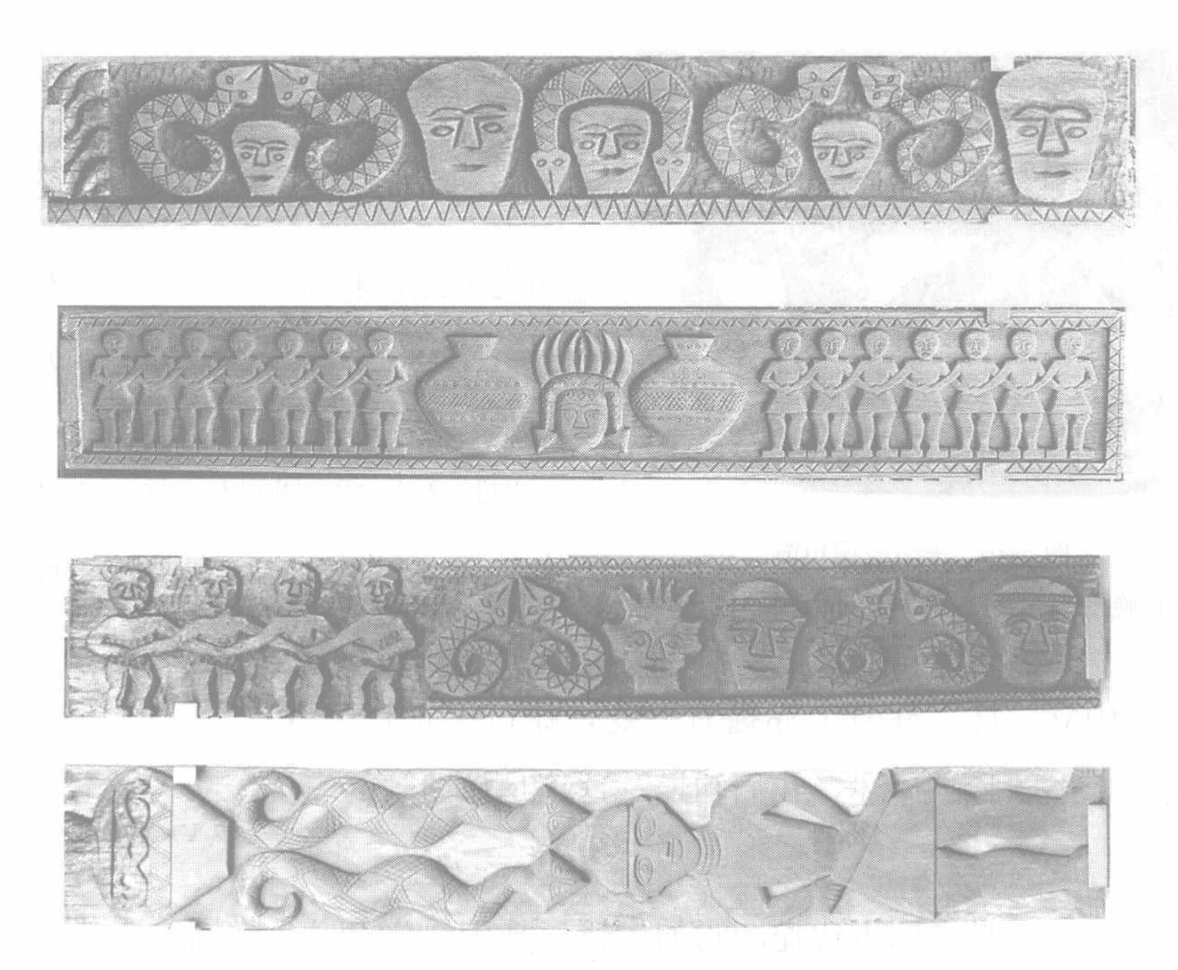


图 3-15　排湾人的立柱雕刻

王小盾摄于台北市顺益台湾原住民博物馆。

俗，云其因耳上纹饰镂至肩部，故称“儋耳夷”。①

（十七）蜑民：居住在粤、闽、桂地区的一种以舟楫为家的“蛮人”。明人的《赤雅》、《炎徼纪闻》和清人的《天下郡国利病书》、《广东新语》等书均记载了他们的蛇图腾遗俗：“能辨水色，知龙所在。自云龙种，籍称龙户。”“入水辄绣面文身，以象蛟龙之子。”在这里，龙是蛇的尊称。这种尊称来源于祭祀，并保留至今。李调元《粤风》云：“（蜑）或曰蛇神，故祀蛇于神宫也。”《赤雅》云：“蜒人神宫，画蛇以祭。”《峒溪县志》云：“其人皆蛇种，故祭祀皆取蛇神。”清人吴震方在《岭南杂记》中，还详细描写了蜑民尊活蛇为“游天大帝”，鼓吹奏乐以祭祀的习俗。

（十八）滇：居住在今云南省滇池附近的古民族。当它出现在《史记·西南夷传》的时候，已是拥有数万之众的农业民族。根据它椎髻、文身、使用铜鼓、居住干栏等风俗，它应当和濮、越诸族有族源关系。1955 年以来，考古工作者在

① 《太平御览》卷七九〇引《异物志》。

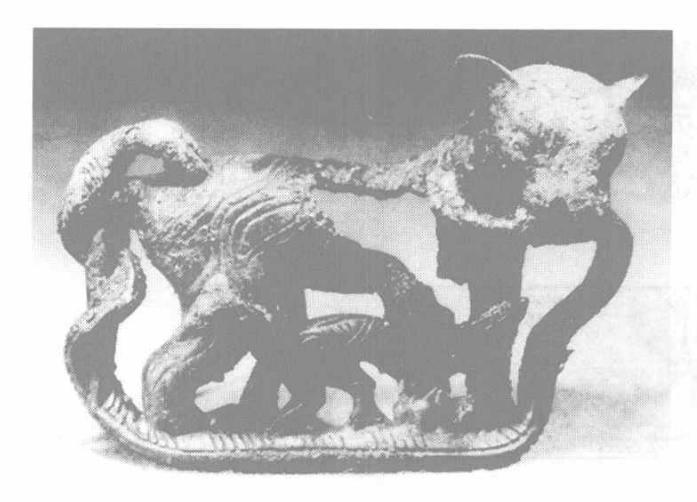


图 3-16　虎衔蛇铜扣饰
春秋晚期的铜器，出土于云南江川李家山。

晋宁石寨山、安宁太极山、江川李家山等地发掘出大批滇人及其近亲部落的墓葬，其中有蛇形柄的平格宽刃剑和虎衔蛇铜扣饰（图 3-16），对滇人的蛇崇拜作了反映。此外特别引人注目的是石寨山墓出土的贮贝器，以杀人祭祀场面为雕刻题材。其中 M1 号器盖上塑造了四十七人，中有一柱，柱身上蟠着一条巨蛇；M12：26 号器盖上有一广场，中立一柱，柱身上亦蟠有一蛇，蛇口中正在吞食一人（图 3-17）。① 根据下文关于虎图腾的论述，我们知道，这正是蛇图腾的表现。

以上所述，是中国古代蛇图腾的大概。从中可以知道：蛇图腾是中国最重要的图腾品种之一。它流行范围甚广，涉及同夏、越、蛮、夷有关的许多民族。中原所建立的第一个王朝——夏王朝，亦在其文化中保留了许多蛇图腾的遗迹。这些民族的文化曾构成一代文化的主流。这一点可以解释：龙蛇崇拜何以会在中国的动物崇拜中占据至高的地位。

但从地理角度看，蛇图腾仍然是一个富有文化个性的现象。它主要流行在中国沿海和华南地区，其信奉者早期为东夷、吴越、蛮闽，晚期为侗台、苗瑶和使用南方方言的汉族。这些民族，也就是最早从事稻作的民族。考古学资料证明，蛇崇拜同稻作相结合的历史非常悠久。例如在河姆渡文化、崧泽文化和良渚文化的陶器上，从蛇形演变而来的几何纹饰构成最重要的部分。“如漩涡纹似蛇的盘曲状，水波纹似蛇的爬行状等等。……从南方少数民族的纹身、结发、衣物、化装及住所、用具的式样装饰中可寻找出这些图腾同样化的几何纹饰。”② 又如河

① 《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》，文物出版社 1959 年版；冯汉骥：《云南晋宁石寨山出土文物的族属问题试探》，载《考古》1961 年第 9 期；汪宁生：《云南考古》，云南人民出版社 1992 年版，第三章。

② 陈江：《图腾制度反映的古代部落与考古文化的关系》，载《南京博物院集刊》第 7 期，1984 年。

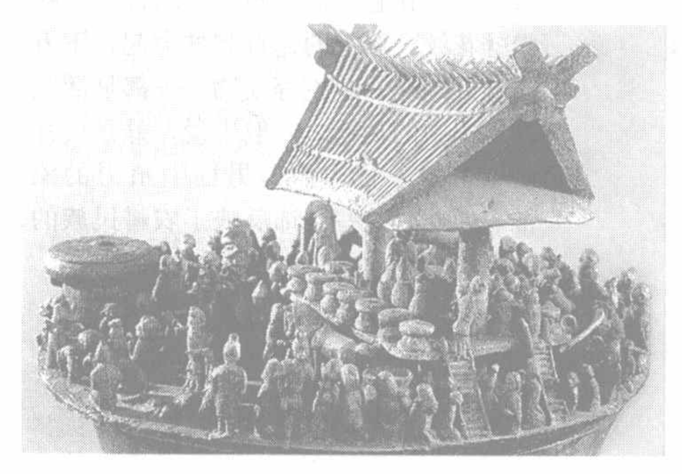




图 3-17A　杀人祭祀场面铜柱贮贝器

1955 年出土于云南晋宁石寨山一号墓。考古报告描写其具体场面为："盖之中央有一高 9 厘米的铜柱，柱顶上立一虎，柱身二蛇缠绕。……有裸体散发钉于木板上者一人，其右侧立一带腰刀的，似为行刑的刽子手。又有反缚俯首而跪的一人，左脚被锁作挣扎状的一人，脚手皆被缚曳于地上的一人，负婴而跪的一人。……可能是一种祭祀的仪式。"其内容和十二号墓的杀人祭铜柱桶形贮贝器大致相同，见图 3-17B。



图 3-17B　杀人祭铜柱桶形贮贝器

1956 年出土于云南晋宁石寨山十二号墓。有虎纽。其器盖上有一长方形楼房，楼房中央坐一梳银髻的女子，当是主持祭典的人。周围有各色人等。屋后立一圆柱，柱身上蟠着一条巨蛇，蛇口吞吃一人，其人之上半段尚露在蛇口外。

姆渡文化遗址出土的动物遗骨多达万件以上，反映当时人的肉食品种有六十一种；但其中没有蛇的骨骼，说明河姆渡人已奉行禁食蛇肉的习俗。姜彬解释这种现象的缘故说：河姆渡时期稻作农业已到了批量生产阶段，对生活起着重要影响。对于危害水稻种植的田鼠来说，蛇是其天敌，因而大大地激起了人们的崇拜的感情。在杭嘉湖地区，民间除了种植水稻之外，还普遍养蚕缫丝。养蚕人也怕

鼠害，因而建立起蛇为保护神的意识。① 由此可见，流行于中国各地的蛇图腾遗俗，实际上是历史选择的产物——是人们依据部落时代的生产方式及其评价标准，对来自母系氏族的图腾信仰所作的选择(图 3-18)。这一点又可以解释：何以在新石器时代以后，图腾信仰表现出类型化的趋势。正是这种趋势，推动了较为固定的符号化的崇拜物——例如四灵——的产生。



图 3-18　铜尊上的蛙蛇纹

这件铜器名叫“蛙蛇纹尊”，属春秋晚期的器物，1971 年出土于广西恭城秧家。在它颈部和腹部，均饰有双蛇噬蛙花纹。尊上的蛇首和蛙突起，下方有蛙、蜥蜴、虺蛇等动物——都是活跃在水田中的动物。一般来说，蛙是女性生殖力的象征，蛇是男性生殖力的象征。因此，这些纹饰反映了农耕民族的生殖崇拜观念。

二、 蛇图腾的遗存形式

蛇图腾的基本遗存形式有三：其一是以蛇为氏族祖先的信仰，其二是以蛇为族群标志的习俗，其三是以蛇为族群神灵的祭仪。例如在白族、傈僳族、怒族、彝族、珞巴族、侗族中均有蛇氏族，族人皆以蛇为自己的始祖，认为本民族是因始祖母与蛇祖先婚配而繁衍起来的。② 又如碧罗雪山上的傈僳人、云南金平县的

---

① 姜彬：《稻作文化与江南民俗》，上海文艺出版社 1996 年版，第八章。

② 参见《白族神话传说集成》，中国民间文艺出版社 1986 年版，第 36 - 42 页；杨毓才等：《傈僳族的氏族图腾崇拜》，载《民族文化》1981 年第 3 期；《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 8 页；《怒族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 113 页；杨士杰：《多元文化对云南永胜他留人（彝族）社会变迁的影响》，中国民族学会第四次学术讨论会论文；《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版；陈维刚：《广西侗族的蛇图腾崇拜》，载《广西民族学院学报》1982 年第 4 期。

芒人均实行图腾氏族外婚制，以鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊等，或蛇、虎、斑鸠等为氏族标志，禁止同图腾氏族的男女彼此婚配。[1] 同这类信仰风俗相联系的符号遗存多是以标识字的形式出现的，例如“姒”、“巳”等象征蛇的姓氏，“巴”、“冉”、“蛮”、“闽”、“蜑”等象征蛇的族名以及“蚩尤”、“禹”等象征蛇的神名。根据这种命名情况，我们还可进一步推测，下列名词也是同蛇图腾相关联的氏族名称：

芈：周朝时楚国的国姓，祝融八姓之一。[2] 其后裔鬻熊为楚国的先祖。芈、蛮、闽音近，因而得姓。[3]“芈”字读音如羊鸣，故《说文解字》属之于羊部。

曼：殷朝南境的民族。其名从蛮得声，像人戴蛮帽之形。[4]

瞒：又作“满”姓。《世本》：“瞒氏，荆蛮之后。本姓蛮，其支裔随音变改为瞒氏。”

髳：即矛戎。原居于今河南陕县北。为《尚书・牧誓》西南夷八国之一。在《诗经・小雅・角弓》“如蛮如髦”句中，“髳”写作“髦”。郑玄注此字“音毛”；孔颖达疏认为“蛮髦对而言之”，“彼髳此髦音义同也”。可见“髳”和“髦”一样，是由“三毛”之“毛”（“三苗”之“苗”）而得名的。

庸：原居于汉江之南，周武王牧誓八国之一。公元前611年，率群蛮拒楚而灭于楚王熊渠。[5]《山海经・东山经》有“倏蛹其状如黄蛇，鱼翼”一说，据闻一多《伏羲考》，倏蛹即祝融。《史记・楚世家》记有熊渠灭庸而以“长子康为句亶王”一事（“康”一本作“庸”[6]），何光岳认为“句亶”为亶人居地，亶人嗜鳝，即后世所谓“蜒”。[7] 因此，参考以下资料：

---

① 陶云逵：《碧罗雪山之栗粟族》，载《历史语言研究所集刊》第17本，1948年；王敬骝等：《芒人的姓名和图腾》，载《民族文化》1982年第4期。

② 《大戴礼记・帝系》。

③ 《周礼・夏官・职方氏》“八蛮七闽”郑玄注、贾公彦疏引《国语・郑语》。从楚地出土的大量蛇主题文物看，芈、蛮、闽之音近，应当是同蛇崇拜相关联的。

④ 李干、夏渌：《卜辞中南方民族史料偶拾》，载《楚史论丛》，湖北人民出版社1984年版。

⑤ 《左传・文公十六年》。

⑥ 《史记・楚世家》索隐引《系本》。

⑦ 何光岳：《句亶、蜑人的来源和迁徙》，载《吉首大学学报》1986年第3期。

《说文解字·虫部》："蟺，夗蟺也。从虫，亶声。"段玉裁注："盖谓凡虫之冤曲之状。"《说文通训定声·乾部》："夗蟺迭韵连语，本字疑即鱓之或体。"

《说文解字·鱼部》"鱓"字段注："今人所食之黄鳝也。黄质黑文，似蛇。"

《楚辞·大招》："南有炎火千里，蝮蛇蜒只。"王逸注："蜒，长貌也。言南方太阳，有积火千里，又有恶蛇，蜿蜒而长。"

《文选·江赋》："鯈鳙拂翼而掣耀，神蜧蝹蜦以沉游。"李善注引郭璞云："鯈鳙"音为"条容"。

同上李善注又引《说文解字》和许慎《淮南子注》："蜧，蛇属也。……黑蜧，神蛇也，潜于神泉。蝹蜦，行貌。"

可以判断国名"庸"和地名"句亶"有相同涵义，它们分别来源于"鳙"和"蟺"这两个名称。"鳙"之义亦与"蟺"同，意为宛曲如长蛇，其原型是黄鳝类动物。古人视鳙为神蛇，鳙遂成为祝融族中的图腾。通过"庸""亶"二名，这一崇拜长蛇的民族表达了他们对于火和蜿曲形态的信仰。

蛇图腾的第二类遗存是蛇神祭祀风俗以及蛇纹文身风俗。例如崩龙人往往在村寨周围选定一棵较大的树为蛇树，每年腊月二十日举行一次素祭。祭祀之前村民须沐浴更衣，祭祀之时须各自献祭素食，祈祷跪拜。① 又如海南黎族妇女在出嫁前须文身和织绣衣裙，其纹样来自蛇的形状或蛇的斑纹，故往往和南方几何印纹陶及其他陶器的纹饰相同。② 广西侗族人则把这两种风俗结合起来，"由身穿织有蛇头、蛇尾、蛇鳞、水波、花草形象的彩色图案的古装的数十名男女中老年人，在神坛前石板坪跳蛇行舞，即大家臂挽臂或手拉手地围成圆圈，模仿蛇匍匐而行、徐徐回旋的动作"。③ 这几种行为的实质，都是要在精神上、肉体上与神

① 邓启龙：《崩龙族原始宗教简述》，载《中国少数民族宗教初编》。

② 陈江：《图腾制度反映的古代部落与考古文化的关系》，载《南京博物院集刊》第7期；陈文华：《几何印纹陶与古越族的蛇图腾崇拜》，载《考古与文物》1981年第2期。

③ 陈维刚：《广西侗族的蛇图腾崇拜》，载《广西民族学院学报》1982年第4期。



图 3-19　汉画像石中的伏羲和女娲

左为伏羲，右为女娲，中为伏羲和女娲。皆出土于河南省南阳县。

蛇认同，以求得蛇神的保护。因此，它们的心理效果和视觉效果是：由于文身，氏族成员被看作人首蛇身形象的蛇神的子民；由于蛇祭仪式上的图腾装饰，氏族酋长和氏族巫师被视为人首蛇身之神。同这类信仰风俗相联系的符号遗存，多表现为人蛇合体的神话形象，例如“人面蛇身”的共工和烛龙、“人首蛇身”的苗民和相柳。有鉴于此，关于“人首蛇身”形象的神话，遂可以看作以蛇图腾为内涵的神话；神话中的伏羲、女娲、贰负和轩辕之国，亦可以看作蛇民族的首领或神灵（图 3-19）：

> 《山海经·北山经》：“凡北山经之首，自单狐之山至于堤山，凡二十五山，五千四百九十里，其神皆人面蛇身。”“凡北次二经之首，自管涔之山至于敦题之山，凡十七山，五千六百九十里，其神皆蛇身人面。”
>
> 《山海经·海外西经》：“轩辕之国，在此穷山之际，其不寿者八百岁。在女子国北，人面蛇身，尾交首上。”《海内西经》：“开明东有……窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。”《海内北经》：“贰负神在其东，为物人面蛇身。”

《天问》“女娲有体，孰制匠之”句王逸注：“女娲，人头蛇身。”王延寿《鲁灵光殿赋》：“伏羲鳞身，女娲蛇躯。”《列子·黄帝篇》：“庖牺氏、女娲氏……蛇身人面。”

蛇图腾的第三类遗存是图腾禁忌和图腾装饰。前者如侗族人崇拜龙蛇，自称为“蛇家”，把蛇视为祖先的化身，对蛇禁捕禁食；若有违反，便须斟酒化纸敬祭祖先，以求赎罪。① 后者如闽越人所用的“蛇簪”、台湾原住民所制的珥蛇木雕。同类装饰还见于民族学资料和文物遗迹，例如赫哲族萨满住房上竖立有神杆，多绘蛇、龟等神形。② “漳州往三坪的途中有一侍者公岭，岭上有庙奉蛇侍者。其像手执一蛇，圈绕项上。”③ 参考这些习俗，《说文解字》所谓“蛮”字从虫之说，应是较晚起的一种图腾符号，因为“蛮”字在金文中作䜌形，在甲骨文中则作[illegible]、[illegible]、[illegible]、[illegible]等形。从甲骨文的用例看，这些“蛮”字明显指的是地名或族名：

> 贞：干弗其作[illegible]祸？（《殷墟文字甲编》3115）
>
> 己卯卜：王于来牙（夏）伐[illegible]。（《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字》）
>
> 辛酉卜：步奈伐[illegible]？五月。（《殷墟文字甲编》2277）
>
> 丁巳卜殻贞：王教众伐于[illegible]方，受有佑？（《殷墟文字丙编》21）

据李干、夏渌解释，这是用蛮帽之形或人戴蛮帽之形，来表示蛮、曼、瞒、苗等古代南方民族；蛮帽上所竖两耳，乃是蛇图腾的表现。④ 由此可知：在古代蛇民族中曾流行以蛇为帽耳的装饰风俗，“蛮”字的始义即是以这种蛇帽来指称

---

① 参见同上陈维刚文；又黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初编》。

② 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，史语所单刊甲种之十四，1934年版，第112页；《中国古代神主与阴阳性器崇拜》，《民族学研究所集刊》第8期，1959年。

③ 《百越民族文化》，第315页。

④ 李干、夏渌：《卜辞中南方民族史料偶拾》，载《楚史论丛》，湖北人民出版社1984年版。

上述民族。当这种习俗和蛇神观念结合起来的时候，“珥蛇”、“操蛇”、“戴蛇”便被看作具有蛇神之威力的象征。因此，以下关于“珥蛇”、“操蛇”、“戴蛇”的神话，可以看作与蛇图腾民族的装饰习俗相关联的神话：

> 《山海经·大荒北经》：“北海之渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰禺彊。”《海外北经》：“北方禺彊，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。”
>
> 《山海经·海外西经》：“西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。”“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”
>
> 《山海经·大荒东经》：“有神，人面犬耳兽身，珥两青蛇，名曰奢比尸。”《海外东经》：“奢比之尸在其北，兽身人面大耳，珥两青蛇。”“雨师妾在其北，其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。”
>
> 《山海经·大荒北经》：“大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。”《海外北经》：“博父国在聂耳东，其为人大，右手操青蛇，左手操黄蛇。”
>
> 《山海经·大荒东经》：“东海之渚中有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。”《大荒南经》：“南海渚中有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。”《大荒西经》：“西海渚中有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰弇兹。”“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。”
>
> 《山海经·中山经》：“夫夫之山……神于兒居之，其状人身而身操两蛇，常游于江渊，出入有光。”“洞庭之山……是多怪神，状如人而载蛇，左右手操蛇。”

《山海经》所记的这些神话，当然不光反映了蛇图腾习俗。其中几条关于人面鸟身珥蛇之神（禺彊、禺虢、弇兹等）的记载，可以看作在越民族中由于鸟图腾与蛇图腾杂处而产生的神话。[1] 一旦剔除这几条，则蓐收、雨师妾、不廷胡

---

① 吴绵吉：《从越族图腾崇拜看夏越民族的关系》，载《中央民族学院学报》1984年第1期。

余、夏后开、夸父、神于兒、巫咸国和洞庭之山上的众多怪神，便可判为源于蛇图腾民族的神灵。根据神话与巫术的一般联系，这些神话人物珥蛇、操蛇的特征，乃源于图腾仪式上的巫师妆饰。或者说，珥蛇和操蛇不仅是古代蛇图腾的表现形式，而且是古代巫术的表现形式。（图 3-20）

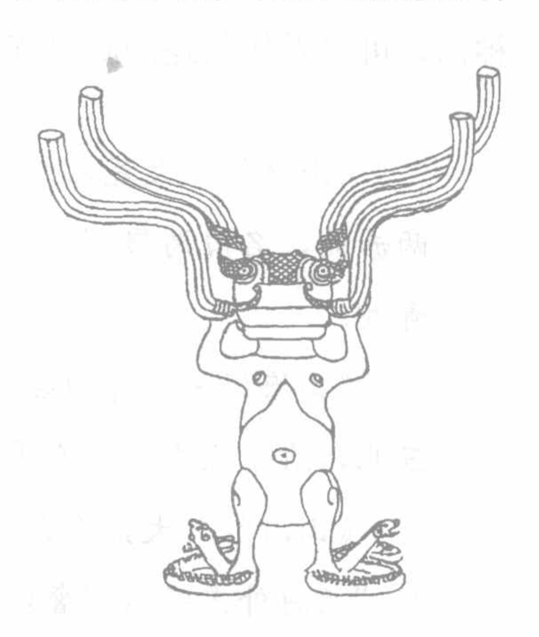


图 3-20　珥蛇践蛇图

此图见于《新郑彝器》第 133 器，为其器座。图为一兽首人身之神。其两耳中各出一蛇，蜿曲缠绕在青铜柱上，即所谓“珥蛇”；其两足下又各有一蛇，即所谓“践蛇”。

第三节　龟图腾和龟崇拜

玄武是代表北方、黑色和冬天的神灵，是四灵中最明确的两兽合体的神灵，因而是龟崇拜、蛇崇拜、龟蛇交合崇拜——这三种古老信仰相结合的产物。下文将要谈到：人类思维曾经历三个阶段的发展。在原始信仰阶段，人们是具象地认识事物的，所有思想都通过具体形象来表达，对抽象事物的崇拜于是表现为对具体现象的崇拜；当人们的概括能力和归纳能力达到一定水平的时候，一部分具体现象便担当起表达专门概念的任务，这时候的人类思维，遂表现出具象符号崇拜的特点；只是在人类创造出充分形式化的语言以后，抽象思想才和比较抽象的符号相对应，现代意义上的逻辑和理论术语才真正产生。因此，对于上古时代的人们来说，事物的形态区别是具有十分重要的思想意义的。例如，凤鸟的羽翎是光明和文明的象征，龙的胚胎形状代表生殖和生命的繁衍，虎和猛兽意味着死亡、刑杀、鬼魂和再生。这种情况，使我们可以在每一种神兽崇拜及其发展过程中，看到一个比较明显的文化主题，例如贯穿在凤鸟崇拜形成过程中的文明史或礼仪制度史的主题、贯穿在虎崇拜形成过程中的死亡和再生的主题。玄武崇拜既然有三种历史形式——龟崇拜、蛇崇拜、龟蛇交合崇拜的形式，在这三种形式中既然始终贯穿了生命崇拜的主题，那么，我们便可通过对这三种信仰形式的早期发展过程的追溯，来说明玄武信仰的起源，亦即说明它围绕生命主题而展开的丰富的文化内涵。

一、新石器时代的龟崇拜

根据生物学的资料，中国是产龟最早的国家。至晚在晚侏罗世，四川、云南、辽宁、黑龙江等地即已有龟鳖的分布。① 到新石器时代，龟作为食物的现象已遍及中国东部沿海及近海地区。在山东的滕县、濮县、邹县②，江苏的溧水、海安、武进圩墩、南京北阴阳营③，上海的马桥、崧泽、广富林④，浙江的河姆渡、嘉兴马家浜⑤，福建的闽侯⑥，江西的万年⑦，广东的潮安、英德、东兴⑧，广西的桂林、柳州、南宁、百色⑨，湖北的均县、黄冈⑩，四川的巫山⑪，河南的荥阳、商丘、淅川、淮滨、舞阳⑫，河

① 叶祥奎：《龟类起始何方》，载《化石》1986 年第 2 期。

② 《山东滕县北辛遗址发掘报告》，载《考古学报》1984 年第 2 期；《濮县鲁家口新石器时代遗址·山东濮县鲁家口遗址动物遗骸》，载《考古学报》1985 年第 3 期；《邹县野店》，文物出版社 1985 年版。

③ 《从哺乳动物化石来探讨中国新石器时代一些遗址的自然环境》，载《史前研究》1985 年第 2 期；《江苏海安青墩遗址》，载《考古学报》1983 年第 2 期；《圩墩新石器时代遗址出土动物遗骨的鉴定》，载《考古》1978 年第 4 期；《南京北阴阳营第一、第二次的发掘》，《考古学报》1958 年第 1 期。

④ 《上海马桥遗址第一、二次发掘》，载《考古学报》1978 年第 1 期；《上海青浦县崧泽遗址的试掘》，载《考古学报》1962 年第 2 期；《上海市松江县广富林新石器时代遗址试掘》，载《考古学报》1962 年第 9 期。

⑤ 《河姆渡遗址动植物遗存的鉴定研究》，载《考古学报》1978 年第 1 期；《浙江嘉兴马家浜新石器时代遗址发掘》，载《考古》1961 年第 7 期。

⑥ 《闽侯昙石山遗址第六次发掘报告》，载《考古学报》1976 年第 1 期；《闽侯溪头遗址第二次发掘报告》，载《考古学报》1984 年第 4 期。

⑦ 《江西万年大源洞洞穴遗址试掘》，载《考古学报》1963 年第 1 期。

⑧ 《广东潮安的贝丘遗址》，载《考古》1961 年第 11 期；《华南地区新石器时代早期文化的动物考古学研究》，载《史前研究》1985 年第 2 期；《广东东兴新石器时代贝丘遗址》，载《考古》1961 年第 12 期。

⑨ 《广西桂林甑皮岩洞穴遗址》，载《考古》1976 年第 3 期；《广西百色地区新石器时代文化遗存》，载《考古》1986 年第 7 期。

⑩ 《湖北均县乱石堆遗址发掘报告》，载《考古》1986 年第 7 期；《湖北黄冈螺蛳山遗址墓葬》，载《考古学报》1987 年第 3 期。

⑪ 《巫山大溪遗址第三次发掘》，载《考古学报》1981 年第 4 期。

⑫ 《河南荥阳河王新石器时代遗址》，载《考古》1961 年第 2 期；《河南商丘县坞墙遗址试掘报告》，载《考古》1983 年第 2 期；《河南淅川下王岗·仰韶文化一期》，文物出版社 1989 年版；《河南淮滨发现新石器时代墓葬》，载《考古》1981 年第 1 期；《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》，载《文物》1989 年第 1 期。

北的武安、邯郸[1]，甘肃的兰州[2]，黑龙江的宁安[3]以及安徽的许多地区[4]，都有龟甲骨出土。这种情况——龟甲骨多见于东南沿海及近海地区的情况，同《尚书·禹贡》、《诗经·泮水》等典籍关于九江、淮夷"纳锡大龟"的记载是相吻合的，说明首先在古代的华东、华南地区，嗣后在中原的一些地区，龟最早进入了人们的生活。

龟是一种生命力极其顽强的动物。在各种动物中，只有龟的寿命明显超过人类的寿命。龟有坚硬的甲壳，可以确保生命的安全。龟甲有极强的再生力，即使其体损及三分之一，它也可以在一两年内恢复。大约由于这一点，早在新石器时代，人们就建立起了"龟灵"的观念。所谓"千岁神龟"、"龟之言久也"、"龟者阴虫之老也"[5]，都从长寿这一角度，说明了龟灵观念的依据。

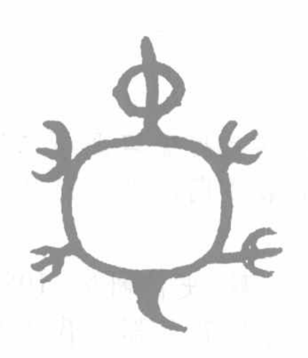




图 3-21　西周铜器铭文中的龟

上图见于龟父丙鼎，下图见于龟父丁爵，乃是龟族的徽识。

龟灵观念的首先一种表现形式是图腾形式。据研究，上古神话中的"鲧"，即代表一个以龟为图腾的部落。[6] 罗泌《路史》曾记有颛顼娶邹屠氏，邹屠氏之女"履龟不践"的故事，论者据此认为龟是颛顼族中的一种图腾。[7] 此外，金文中的"叔龟"等龟形徽识亦无疑是上古图腾的遗迹（图 3-21），证明古奄族和龟族是以龟类动物为图腾的部族。[8] 类似的情况也见于国外资料，例如，在新墨西哥的祖尼印第安人和萨摩亚群岛的土著人中，也流行以龟为图腾的宗教形式。这两个

---

① 《河北武安磁山遗址的动物骨骸》，载《考古学报》1981 年第 3 期；《河北邯郸涧沟村古遗址发掘简报》，载《考古》1961 年第 4 期。
② 《兰州新石器时代的文化遗存》，载《考古学报》1957 年第 1 期。
③ 《黑龙江宁安大牡丹发掘报告》，载《考古》1961 年第 10 期。
④ 《安徽新石器时代遗址的调查》，载《考古学报》1957 年第 1 期。
⑤ 《太平御览》卷九三一引京房《易纬》，刘向《洪范五行传》，《太平御览》卷九三一引《逸礼》。
⑥ 田昌五：《先夏文化探索》，载《文物与考古论集》，文物出版社 1986 年版。
⑦ 许顺湛：《中原远古文化》，河南人民出版社 1983 年版，第 419 页。
⑧ 常兴照、张光明：《商奄、蒲姑钩沉》，载《管子学刊》1989 年第 2 期。

民族采用两种不同的方式来表达他们的龟灵崇拜：萨摩亚土著人认为龟是氏族的保护神，在不得已要伤害龟的情况下，必须举行仪式以求龟的宽恕。[①] 祖尼人则认为人死后可以转生为乌龟，乌龟是已逝祖先的化身，死者的魂魄以乌龟的形体聚居在另一世界。所以他们在杀龟的时候也举行仪式，为的是把魂魄送回祖先们的灵魂所居住的世界。[②] 后一方式同中国的龟崇拜十分相近，可以帮助我们推测新石器时代龟甲随葬风俗的宗教内涵。

龟灵观念的另一种表现形式是巫术形式。即在图腾信仰的基础上，把龟视作交通神、人的媒介，将其用为巫术仪式的法器（图 3-22）。这种情况既见于现代民族学的资料，也见于新石器时代的考古发现。例如在赫哲族萨满所穿戴的神衣上饰有龟、蛇等动物的图案，而在其所用神鼓的鼓面、鼓槌上则饰有龟、蛇、蛙等动物的图案。[③] 根据一个流传于鄂伦春、达斡尔等民族之中的传说，龟和蛙之所以会被鄂伦春人供奉，其原因是古代有个使用四不像（犴）的鄂伦春人，在雷击之时曾用龟和蛙挡身，此人死后，这些龟蛙之属都变成了神。[④] 上述仪式制度及其传说，表明龟是赫哲族、鄂伦春族、达斡尔族人们心目中的神使。而大批新石器时代的龟甲随葬墓，则提供了关于这一巫术观念的实物证据。

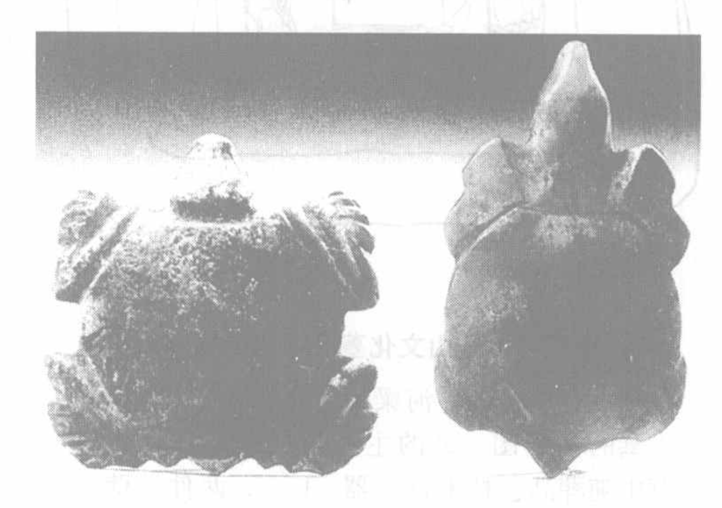


图 3-22　玉龟

两件玉龟都是红山文化的遗存，1973 年出土于辽宁省阜新县胡头沟村墓葬，今藏辽宁省博物馆。左件的玉料呈青绿色，右件呈淡绿色。左件颈下有一圆穿，右件腹部中央有一圆孔，说明它们当时是佩戴物，为巫师所用。

新石器时代的龟甲随葬现象是呈现了一些饶有趣味的特征的。其一，龟甲随葬均遵循一定制度：除四川巫山的一处大溪遗址外，所有龟甲骨都出自成年人的

① 《论俄国的所谓宗教探索》，中译本载《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷，三联书店 1974 年版。

② 弗雷泽：《金枝》第五十二章，中国民间文艺出版社 1987 年版。

③ 金宝忱：《萨满教神鼓研究》，载《民间文学论坛》1987 年第 5 期。

④ 《达斡尔族社会历史调查》，内蒙古人民出版社 1985 年版，第 244 页。

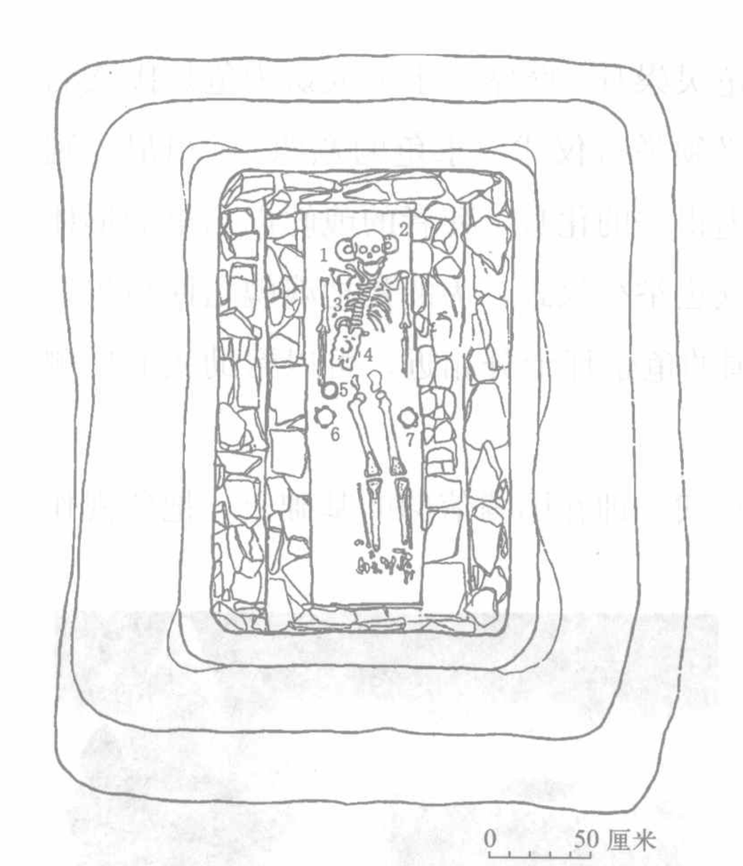
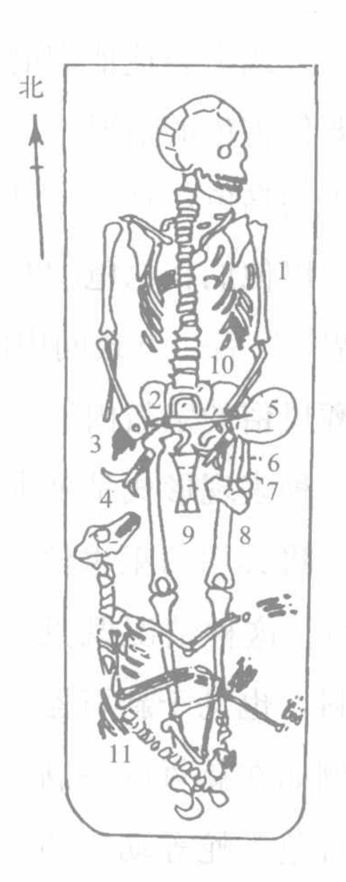


图 3-23 红山文化墓葬的玉龟位置

这是辽宁省牛河梁第五地点一号冢中心大墓的平面图。墓的主人是一个老年男性。墓中随葬品包括七件玉器：1-2. 两件玉璧，放在头部的两侧；3. 鼓状玉箍，见于死者胸部；4. 勾云型玉佩，竖放在死者的左胸，下面压着一件马蹄形玉器；5. 玉镯，戴在右手腕上；6-7. 玉龟，双手各握一龟。采自《辽宁牛河梁第五地点一号冢中心大墓（M1）发掘简报》，载《文物》1997 年第 8 期。



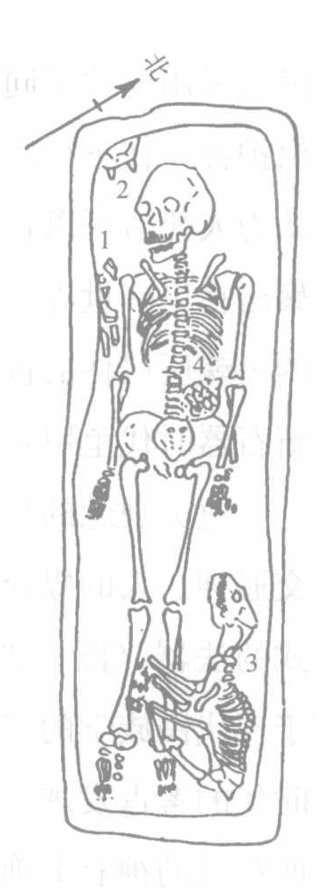


图 3-24 刘林 25 号墓和下王岗 112 号墓的平面图

这是两座随葬龟甲和犬骨的墓葬。左为江苏邳县刘林 25 号墓，墓中随葬品有：1. 骨匕；2. 石枪头；3. 石斧；4、6. 骨勾；5. 陶罐；7. 骨叉；8. 陶鼎；9. 陶杯；10. 龟甲；11. 犬骨。右为河南淅川下王岗 112 号墓，墓中随葬品有：1. 陶罐；2. 陶鼎；3. 犬骨；4. 龟甲。请参看《河南淅川下王岗遗址的试掘》，载《文物》1972 年 10 期；《江苏邳县刘林新石器时代遗址的第一次发掘》，载《考古学报》1962 年第 1 期；《江苏邳县刘林新石器时代遗址的第二次发掘》，载《考古学报》1965 年第 2 期。

墓葬；腹甲、背甲往往并出，且大都安置在死者躯体的某些固定部位，例如安置在腰部、裆部、右臂内侧和右肱骨上，以及手握的部位（图 3-23）。其二，许多随葬龟甲保存有人力加工的痕迹。这些迹象包括：被凿孔，有磨痕，涂上朱彩；或在埋葬时被填入小石子、骨针和骨锥。其三，凡出土龟甲的墓葬，一般都是随葬品丰富的大墓，其中往往伴见随葬狗或獐牙器的现象（图 3-24）。且看以下两种发掘记载：

江苏邳县四户镇大墩子遗址：“M44：男性，约 30 岁，身躯高大（1.85

米），骨骼粗壮，头向78度。随葬品很丰富，大小共53件之多。……穿孔龟甲二。……另有一具狗架卧在左腿侧的彩陶盆和陶缸之上。”“（龟甲）两副：一副发现在人架左腹上，内装骨锥6枚，背甲上下各有4个穿孔，分布成方形，腹甲一端被磨去一段，上下部都有‘X’形绳索磨痕。另一副发现在人架的右腹上，内装骨针6枚，背甲偏上部有4个穿孔，分亦成方形。下端边缘有8个穿孔，孔成一排，当中有两孔未穿透。腹甲下端有三角形绳索磨痕。此外腹表还有5个环形磨痕，分布呈梅花形。”①

山东泰安大汶口遗址：“龟甲二十件，出土于十一座墓中。据鉴定有的为地平龟甲壳，这是在我国首次发现这种龟的甲壳。标本19：25，背腹甲一对，残，各有穿孔一对。标本47：27，背甲一件，无穿孔，涂有朱彩。标本47：18与标本47：28，甲壳内各有砂粒数十颗，小的如豆，大的如樱桃。”②

这些记载，无疑昭示了龟甲同原始宗教或古代巫术的联系。龟甲墓只占据当时成人墓葬的5%以下，由此可知墓主是具有特殊身份的人物。这些人物体格强壮，拥有众多的随葬品，可以设想是当时的酋长或巫师。他们的随葬龟甲，即可看作特殊身份的标志。例如：这些龟甲是被放置在人体的固定部位的，是有佩带痕迹的，这表明龟甲是巫师的佩带物或日常工具。龟甲被缚于巫师的腰部、腹部或臀部，则表明它们并不是单纯的装饰品，而是用于巫术仪式的法器。龟甲中往往有石子、砂粒和其他硬物，其用途在于撞击龟甲而发声，即所谓“龟铃”，有人认为“是与方位、节气、八卦等有关的一种法器兼乐器”③，亦即巫舞的伴奏器物。龟甲中又有“骨针6枚”、“骨锥6枚”等物，其用途应为缝制特殊的衣饰，例如图腾服饰；我们可以从民族学资料中了解到，巫师形象的特征之一，便是模仿崇拜物而作特殊的穿戴。此外，龟甲随葬墓中往往伴见“犬牲”，据考证，这种随葬犬“是奉献给死者或神灵的役者或祭食”④，其用途在于祭祀。墓中的

---

① 《江苏邳县四户镇大墩子遗址探掘报告》，载《考古学报》1964年第2期。

② 《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社1974年版，第103页。

③ 吴钊：《贾湖龟铃骨笛与中国音乐文明之源》，载《文物》1991年第3期。

④ 高广仁、邵望平：《中国史前时代的龟灵与犬牲》，载《中国考古学研究》，文物出版社1986年版。

獐牙器则是“表示一种社会地位的信物”①。这两种随葬品，都是上述龟甲用为巫术法器一说的旁证。

从现有资料看，新石器时代的龟甲随葬现象主要见于山东、江苏、湖北、河南和四川等省份。例如山东泰安大汶口遗址、山东茌平尚庄遗址、江苏邳县四户镇大墩子遗址、江苏邳县刘林遗址、江苏武进圩墩遗址、湖北黄冈螺蛳山遗址、河南淅川下王岗遗址、河南舞阳贾湖遗址、四川巫山大溪遗址。② 其中以大汶口文化区的南部，即上述山东泰安、江苏邳县等地，龟甲随葬的现象最为集中。例如在泰安的133座大汶口文化中、晚期墓中，有11座墓随葬龟甲20件；在刘林的197座大汶口文化早期墓中，有9座墓随葬龟甲15件；在大墩子的342座大汶口文化墓葬中，有15座墓随葬龟甲16件。这些墓葬中并且多见龟甲、犬牲、獐牙器同出的现象，其时代大致在公元前4000年至前3000年之间。这种情况是很耐人寻味的。因为，虽然龟作为人类食物或作为人们的生活伙伴的现象，以及相关的龟崇拜，在新石器时代，曾见于从东北到东南的沿海地区，并由中原扩散到周边广大地区（图3-25）；虽然在湖北、河南、四川的几处遗址中，也能看到龟甲——甚至是刻符龟甲——随葬的现象（图3-26）；但在这些地区，龟甲仍然属于偶见，基本上未作人工修整，

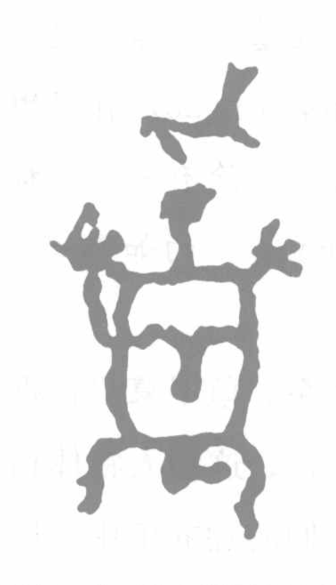


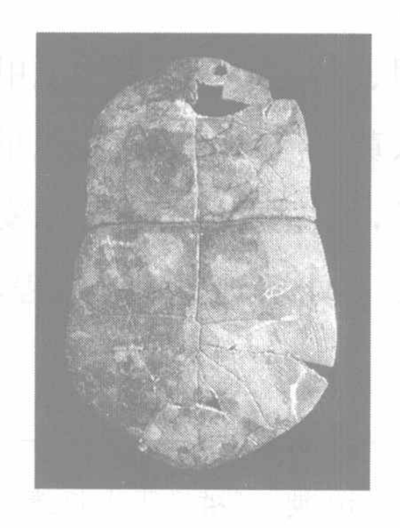
图3-25　阴山岩画中的龟

这一图案见于内蒙古磴口县哈干那沟南口的一块黑色岩石之上，是该地区古老的龟崇拜的证明。采自盖山林《阴山岩画》第782图，文物出版社1986年版。

① 吴汝祚：《大汶口文化獐牙角形器和象牙筒文化涵义考释》，载《东南文化》1988年第1期。

② 参见《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》，文物出版社1974年版；《茌平尚庄新石器时代遗址》，载《考古学报》1985年第4期；《江苏邳县四户镇大墩子遗址探掘报告》，载《考古学报》1964年第2期；《江苏邳县刘林新石器时代遗址的第一次发掘》，载《考古学报》1962年第1期；《江苏邳县刘林新石器时代遗址的第二次发掘》，载《考古学报》1965年第2期；《江苏常州圩墩村新石器时代遗址的调查和试掘》，载《考古》1974年第2期；《湖北黄冈螺蛳山遗址墓葬》，载《考古学报》1987年第3期；《河南淅川下王岗遗址的试掘》，载《文物》1972年第4期；《河南舞阳贾湖新石器时代遗址第二至六次发掘简报》，载《考古》1989年第1期；《巫山大溪遗址第三次发掘》，载《考古学报》1981年第4期。

而四川巫山大溪所见的龟甲则“多为儿童随葬品”①：它们的宗教内涵显然是不及大汶口文化丰满的。我们据此可以判断：龟灵观念应当是在大汶口文化以及下王岗、大溪、马家浜等文化中首先成熟起来的；其中大汶口文化中的龟灵观念尤其明显地表现了丰富的巫术内容。正是这种龟灵观念，越过一千五百年时间，成了殷商文化中的龟卜现象的渊源。



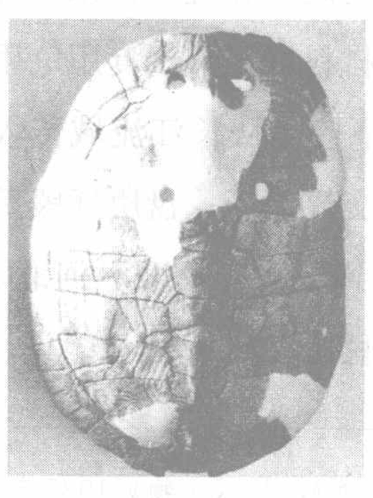


图 3-26　新石器时代的刻符龟甲

左图是一组龟甲中的一个腹甲，上刻一个“()”形符号。它出土于河南舞阳贾湖新石器时代遗址，属裴李岗文化类型，距今约八千年。右图是一副龟甲中的背甲，出土时和腹甲合在一起，置于女性死者腰部，其上有四个两两相对的小孔。它出土于山东邹县野店新石器时代遗址第五期，属大汶口文化类型，距今约五千年。

二、　龟卜和殷周时期的龟崇拜

用于占卜的龟甲和兽骨，现已出土十六万片以上②。其中卜甲多见于殷墟（河南安阳小屯），此外也见于自新石器时代以至周秦之间的各种文化遗址。早于商代的卜甲出土于以下地点：属典型的河南龙山文化范畴的郑州旮旯王村遗址，属山东龙山文化范畴的禹城邢寨汪遗址，与青莲岗文化和良渚文化关系密切的南京西善桥太岗寺遗址，属铜石并用时代的南京北阴阳营遗址等。③ 相当于商代早、中期的卜甲出土于以下地点：河北藁城北龙宫遗址，河北磁县下七垣遗址，河北邢台曹演庄遗址，河南郑州南关外遗址，郑州二里岗遗址，河南柘城孟庄遗

① 《巫山大溪遗址第三次发掘》，载《考古学报》1981 年第 4 期。
② 胡厚宣：《五十年甲骨文发现的总结》，上海商务印书馆 1951 年版。
③ 参见《山东禹城县邢寨汪遗址的调查与试掘》，载《考古》1983 年第 11 期；《南京西善桥大岗寺遗址的发掘》，载《考古》1962 年第 3 期；《南京北阴阳营第一、第二次的发掘》，《考古学报》1958 年第 1 期；曾昭燏、尹焕章：《试论湖熟文化》，载《考古学报》1959 年第 4 期。

址等。[①] 此外属于殷墟时代的卜甲遗址有：河南安阳苗圃北地和花园庄东地、南地，河南孟县涧溪，河南郑州陈庄，郑州人民公园，河北藁城台西村，江苏徐州高皇庙，四川成都抚琴小区，山东济南大辛庄，山东滕县安上村，山东永城黑孤堆等。[②] 属于西周时代的遗址有：陕西岐山凤雏村，陕西扶风齐家村，陕西长安沣西，陕西丰镐张家坡，河南洛阳北窑，洛阳泰山庙，山西洪赵坊堆，北京昌平白浮，甘肃灵台白草堆，湖北襄樊真武山和宜城肖家岭等。[③]

若比较一下上述龟文化的考古材料——关于食用龟甲、随葬龟甲、卜用龟甲的出土地点的材料，可以知道：龟卜应是从长江流域传入黄河流域的。在商代早期，龟卜主要流行于河南、河北的交界地区；盘庚迁殷后，则主要流行于河南安阳及其附近；到西周时代，又扩展到陕西、山西、河北、甘肃等地。这一过程，可以看作龟崇拜的产生和传播的过程。（图 3-27）

---

① 参见《藁城北龙宫商代遗址的调查》，载《文物》1985 年第 10 期；《磁县下七垣遗址发掘报告》，载《考古学报》1979 年第 2 期；《邢台曹演庄遗址发掘报告》，载《考古学报》1958 年第 4 期；《郑州南关外商代遗址的发掘》，载《考古学报》1973 年第 1 期；《1952 年秋季郑州二里岗发掘记》，载《考古学报》1954 年；《河南柘城孟庄商代遗址》，载《考古学报》1982 年第 1 期。

② 参见《河南柘城孟庄商代遗址》，载《考古学报》1982 年第 1 期；《1980 - 1982 年安阳苗圃北地遗址发掘简报》，载《考古》1986 年第 2 期；《1991 年安阳花园庄东地、南地发掘简报》，载《考古》1993 年第 6 期；《河南孟县涧溪遗址发掘》，载《考古》1961 年第 1 期；《郑州市陈庄遗址发掘简报》，载《中原文物》1986 年第 1 期；《郑州商代遗址的发掘》，载《考古学报》1957 年第 1 期；《河北藁城台西村商代遗址发掘简报》，《文物》1979 年第 6 期；《徐州高皇庙遗址清理报告》，载《考古学报》1958 年第 4 期；罗二虎：《成都地区卜甲的研究》，载《考古》1988 年第 12 期；《济南大辛庄遗址试掘简报》，载《考古》1959 年第 4 期；《济南大辛庄遗址出土甲骨的初步研究》，载《文物》1995 年第 6 期；陈梦家：《殷墟卜辞综述》，《考古学专刊甲种》第二号，中华书局 1988 年版，第 28 页。

③ 参见《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，载《文物》1979 年第 10 期；《扶风县齐家村西周甲骨发掘简报》，载《文物》1981 年第 9 期；《1955 - 1957 年陕西长安沣西发掘简报》，载《考古》1959 年第 10 期；《长安张家坡西周遗址的重要发现》，载《文物参考资料》1956 年第 3 期；《1975 - 1979 年洛阳北窑西周铸铜遗址的发掘》，载《考古》1973 年第 5 期；《一九五二年秋季洛阳东郊发掘报告》，载《考古学报》1955 年（第九册）；《山西省洪赵县坊堆村古遗址墓葬群清理简报》，载《文物参考资料》1955 年第 4 期；《北京地区的又一重要考古收获》，载《考古》1976 年第 4 期；《甘肃灵台白草堆西周墓》，《考古学报》1977 年第 2 期；《论湖北襄樊地区两周甲骨》，载《考古与文物》1996 年第 5 期。



图 3-27 龟甲分布区域示意图

“□”表示食用龟甲分布区域，“◆”表示随葬龟甲分布区域，“○”表示商代卜用龟甲分布区域，“●”表示西周卜用龟甲分布区域。其中有些区域既出现了食用龟甲、随葬龟甲，又出现了卜用龟甲，因而用重叠符号表示。

龟卜同龟崇拜的联系是显而易见的。根据研究者对彝、羌、纳西等少数民族所作的调查，进行兽骨卜时须经过祷祝、祭祀、灼骨、释兆、处理等程序。其中祷祝的主要内容是赞扬兽骨的灵验；祭祀的主要目的是除去兽骨上所附的不祥；释兆完毕之后，须将兽骨集中起来埋藏或焚化，以维护卜用兽骨的神圣。① 可见兽骨卜仪式的观念基础就是兽骨有灵。而殷墟甲骨的占卜程序正好和这些民族的占卜仪式相同。例如甲骨上的命辞，乃对应于所谓祷祝；甲骨上的占辞，乃对应于所谓释兆；殷人将用毕的甲骨储存起来，同样是出于对甲骨所代表的神灵的钦敬。根据古籍中所记"筮短龟长"、"大事则卜，小事则筮"② 一类说法，我们知道：在殷墟之时，龟灵观念是一个对国家政治和制度发生了重要影响的观念。

我们还可以把上述现象理解为一种过程。也就是说，由于龟卜和骨卜在施行仪式上有诸多一致之处；由于卜甲和卜骨往往一起出土，它们的钻凿方式大体相近；也由于在比卜甲出土地点更早的文化遗址中，我们已经看到了兽骨卜的遗物：因此可以判断，龟卜是继承兽骨卜而形成的一种占卜方式（图 3-28）。同样值得注意的是，当龟甲卜开始出现在考古遗址之中的时候，它的形态便已经臻于成熟了。同骨卜相比，龟甲卜使用了更为细腻的整治方式。在取兆阶段，龟甲卜往往是钻、凿、灼三者兼施的，较其他骨料更为多样。在邢台曹演庄等许多甲骨遗址中，龟甲往往多见于上层（即较后期的土层），而兽骨则多见于下层（即较前期的土层）。这就说明：同兽骨卜相比，龟甲卜呈现了后来居上的态势。到殷商时代，龟甲卜并且往往成为祭祀大礼的专用之卜。此即罗振玉《殷墟书契考释》所谓"凡卜祀者用龟，卜它事皆以骨"。既然祭祀是一种尊事诸天大神的活动，是殷周时代的主要的宗教仪式，那么毫无疑问，龟在当时是被当作交通神人的最重要的媒介来看待的；同其他动物相比，它拥有十分特殊的宗教地位。

那么，龟为什么能超越其他动物而取得这样一种特殊地位呢？我认为，可以从以下三条线索——

---

① 林声：《记彝、羌、纳西族的羊骨卜》，载《考古》1963 年第 3 期；《云南永胜县彝族（他鲁人）羊骨卜的调查和研究》，载《考古》1964 年第 2 期。

② 《左传·僖公四年》，《礼记·表记》。



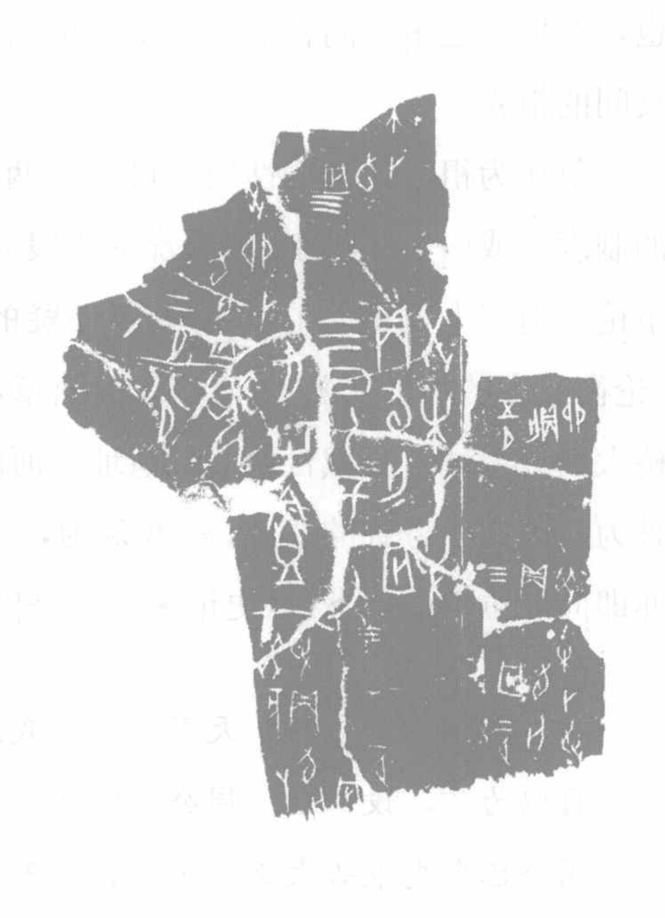


图 3-28　卜骨和卜甲

左图是商王武丁时期的一块牛胛骨版的正面。骨版长 32.2 厘米，宽 19.8 厘米，大而完整。其正面刻辞四条，背面刻辞两条，共一百六十余字。字内填朱，色泽鲜艳。正面四条讲到商王武丁宾祭仲丁等事，背面两条讲到有云来自东、有虹自北饮于河等事。右图是商王祖庚时期的一块龟甲，原裂为五块，今合成一块。其上讲到癸亥、癸未、癸卯时的占卜，并讲到月食时的昏暗。董作宾据此判断是公元前 1279 年的卜甲。

龟被看作祖灵的象征；

龟是冥神和地神；

龟是黑暗之神和北方之神

——去理解其中的缘故。也就是说，以长生不死观念为基础而产生的龟崇拜，到殷周时代，有了更为丰富的宗教内容。

（一）龟被看作祖灵的象征

祖先神是殷代最重要的神祇。祖先祭祀是当时最隆重的、行用最频繁的祭祀形式。在现存卜辞中，用于祖先祭祀的辞例，超过其他任何一类辞例。《白虎通・蓍龟》、《论衡・卜筮》说过：龟是天地之间的寿考之物，龟之为言久也、旧

也，明狐疑之事当问蓍旧也。从上可知，其中的“寿考”、“蓍旧”，应当理解为冥间的祖先。

龟作为祖灵化身的性质，可以从两种占卜制度中看出来。其一是“卜三龟”的制度，或曰“三卜制”。尽管关于殷人习卜之制同三卜制的关系在学术界尚有争论，但三卜制的存在却是毋庸怀疑的。① 这一制度早见于《尚书·金縢》和《论衡》中的《知实》、《死伪》等篇章，而后又被地下资料证实②。在南京西善桥太岗寺遗址、藁城台西商代遗址、河南孟县涧溪遗址中，都可以看到以三枚甲骨为组的占卜方式的遗迹。③ 我认为，这种占卜的用意实即所谓“即三王而卜”，亦即向三位祖先问卜。《史记·鲁周公世家》对这种卜三龟的方式作了如下记述：

> 武王克殷二年，天下未集，武王有疾，不豫，群臣惧。……周公于是乃自以为质，设三坛。周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王。……周公已令史策告太王、王季、文王，欲代武王发，于是乃即三王而卜。卜人皆曰吉，发书视之，信吉。周公喜，开钥，乃见书遇吉。周公入贺武王曰：“王其无害。旦新受命三王，维长终是图。……”

这里说的是向太王、王季、文王三位先祖祝祷，然后用占卜来征询他们的旨意。这表明：三龟实即三位先王或三位先祖的象征；习三卜，其目的是请求三位祖先为之决疑。

另一种制度是“祓龟”制度。祓龟仪式一般在实施龟卜之前举行。《史记·龟策列传》记其法云：

> 先以清水澡之，以卵祓之，乃持龟而遂之，若常以为祖。

① 宋镇豪：《殷代“习卜”和有关占卜制度的研究》，载《中国史研究》1987 年第 4 期；郭振录：《试论甲骨刻辞中的“卜”及其相关问题》，载《中国考古学论丛》，科学出版社 1993 年版。

② 郭沫若：《卜辞通纂》，《郭沫若全集·考古编》第二卷，北京科学出版社 1983 年版；又《安阳新出土的牛胛骨及其刻辞》，载《考古》1972 年第 2 期。

③ 参见《南京西善桥大岗寺遗址的发掘》，载《考古》1962 年第 3 期；《河南孟县涧溪遗址发掘》，载《考古》1961 年第 1 期；《河北藁城台西村商代遗址发掘简报》，《文物》1979 年第 6 期。

“若常以为祖”，司马贞释作“以为常法”；但也不妨理解为古人待龟如祖先的态度。金景芳说：“卜的用意主要是认为祖先有灵而问于祖先，卜龟不过是因为祖先的意志不能直接告语，想借龟的显兆以传达而已。”① 龟卜同祖先崇拜的关系是显而易见的。也就是说，由于古人在这样两个相似的现象——龟的不死和祖先的不死（详下文）——之间作了互渗的联想，龟才作为祖先的代表而进入祭祖仪式，用为测知祖先意志的占卜工具。

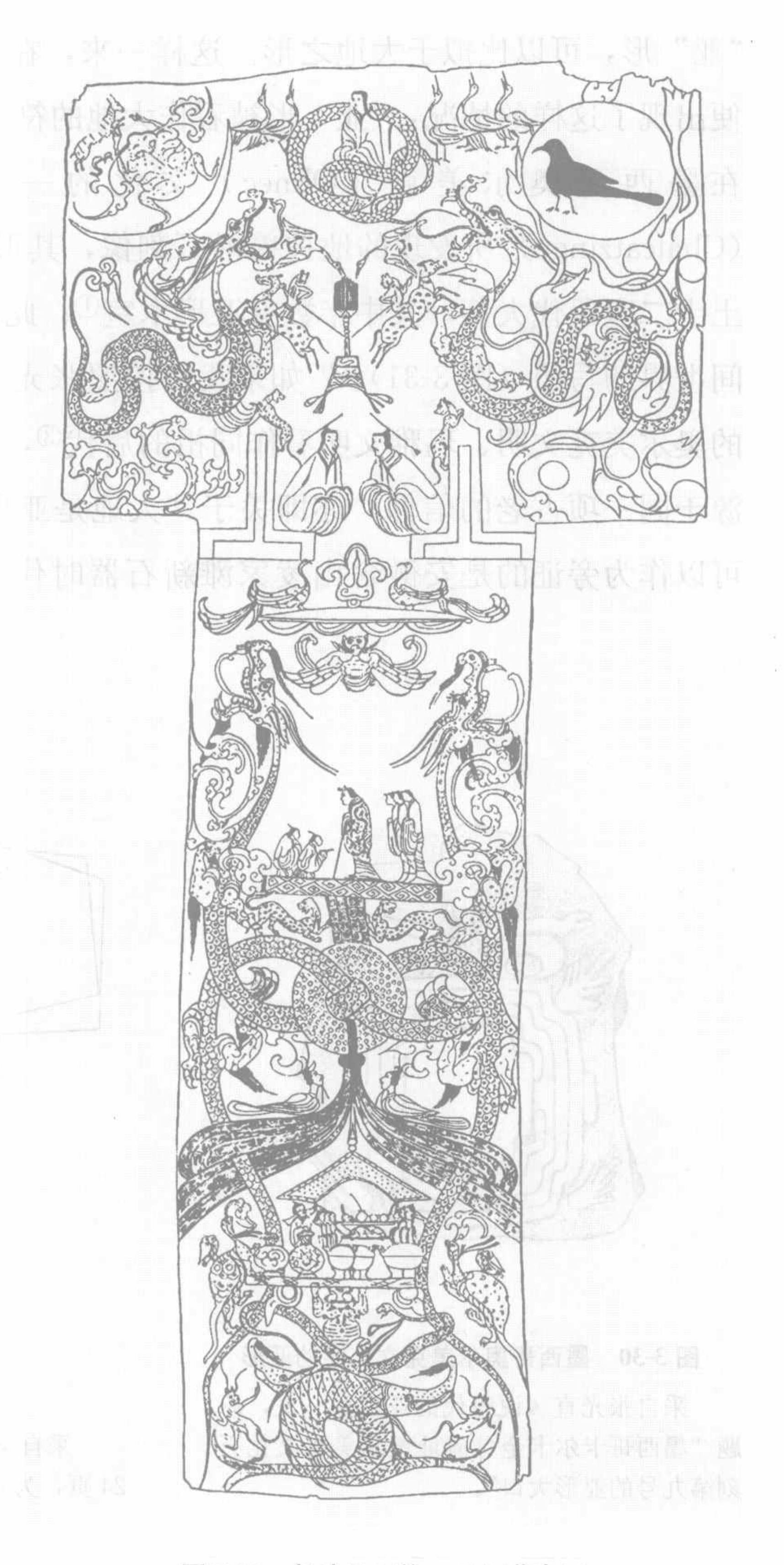


图 3-29　长沙马王堆一号汉墓帛画

这幅帛画由地上世界、冥间世界、水世界三部分构成。以两人踞坐的玄关作地上地下之分，以两龙贯穿的玉璧作水上水下之分。水土之间便是祖先居住的地方。

（二）龟是冥神和地神

在殷人的观念中，祖先是居住在大地之下、日落之处的。这种观念乃缘于龟的某些属性。《史记·龟策列传》曾说龟是长寿之物，“寿蔽天地，莫知其极”，故古代人认为龟能超越生与死的界限。《龟策列传》也说到龟是生活在土中和水中的动物，“生于深渊，长于黄土”，而水土之间正是古人所设想的冥间（图 3-29）。此外，龟的腹甲呈

① 金景芳：《易论》，载《古史论集》，齐鲁书社 1981 年版。

“亚”形，可以比拟于大地之形。这样一来，在汉民族和许多民族的古文物资料便出现了这样的情况：“亚”形被看作大地的符号，被认为是地神的象征。例如，在墨西哥奥尔美克（Olmec）文化的一个重要遗址——卡尔卡金哥（Chalcatzingo）所发现的地神兽形石刻像，其形即作亚形（图 3-30）。殷墟共出土十二座殷代大墓，其中半数有亚形木室[①]；此亚形木室正是祖先们所居住的冥间世界的写照（图 3-31）。[②] 如果我们按照张光直的意见，把殷商文明与中美洲的奥尔美克文明、玛雅文明看作同祖的后代[③]，那么，上述两种亚形物，便应当源于同一项古老的信仰，亦即关于“大地是亚形的，和龟腹甲一样”[④] 的信仰。可以作为旁证的是安徽含山凌家滩新石器时代遗址的玉版（图 2-04）。据考证，



图 3-30　墨西哥奥尔美克文化中的亚形

采自张光直《说殷代的亚形》一文，原题“墨西哥卡尔卡金哥遗址奥尔美克文化石刻第九号的亚形大口”。

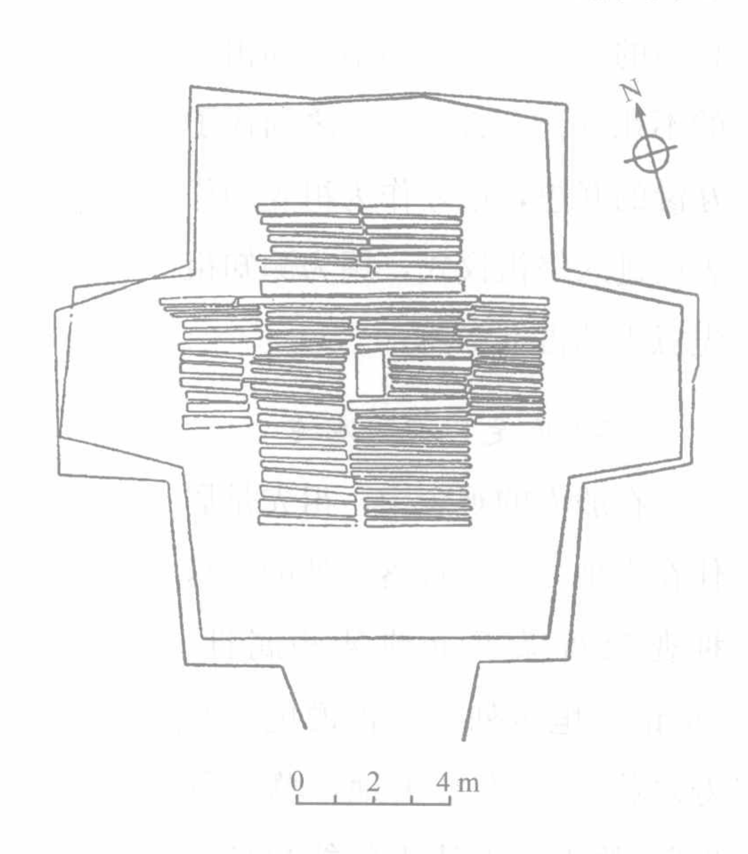


图 3-31　殷墟亚形墓坑与木室

采自梁思永、高去寻：《侯家庄 1001 号大墓》，第 24 页，为安阳殷墟西北冈 1001 号大墓的平面图。

---

① 高去寻：《殷代大墓的木室及其涵义之推测》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第 39 期，1969 年。

② 张光直：《说殷代的亚形》，载《中国青铜时代二集》，三联书店 1990 年版。

③ 张光直：《古代中国及其在人类学上的意义》，载《史前研究》1985 年第 2 期；《考古学专题六讲》，文物出版社 1986 年版，第 24 页。

④ 艾兰：《龟之谜——商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》第四章，四川人民出版社 1992 年版中译本。

其方心八角形纹并非太阳纹图案，而来自龟甲囊的组合形式(图 3-32)①。在我们看来，其本质在于表达了对具有四方特征的大地之神的崇拜。这就意味着，在当时人心目中，龟是冥间之神和地下之神；龟因其形态特征而获得了这一身份。这一点，在后世所出的许多龟文物中都能得到证明。

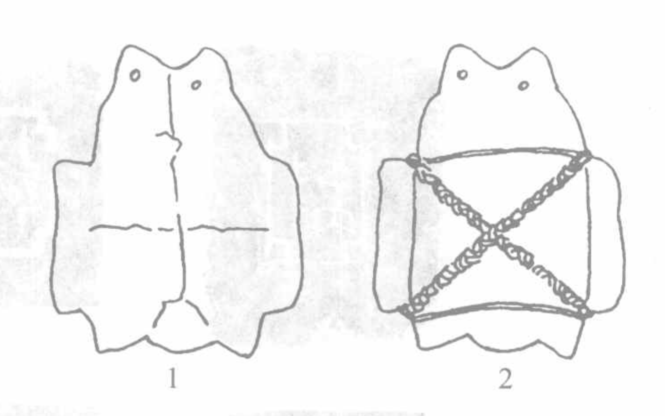


图 3-32　大汶口文化遗址中的龟甲囊

图为大汶口文化遗址 19 号墓出土的龟腹甲及其捆扎后的形状。新石器时代的龟灵崇拜物大都呈右状，即把修整后的龟甲、腹甲绑缚起来，结合为一组。

当然，关于“亚”的涵义，语言学家也有很多其他解释。但大体说来，这些解释同上述亚形大地及亚形龟的说法并无根本矛盾。学者们的看法是：此字原来代表房屋或宗庙之制，同母权制的家族住宅相类似，所以形同古纳西人表方隅或角落的符号；它后来用为两婿之间的称谓，所以如《说文解字》所言，可以表示次第；或代表家族，用为族徽的标志，亦用为官名和族名。② 图 3-33 所示的亚形铭文，显然就是族徽的标志。事实上，殷商时代的亚字，也主要是作为族徽符号出现的。例如在安阳郭家庄 160 号墓所出的铜礼器上，所有氏族徽号铭文都围上了亚形轮廓③。1930 年，于省吾《双剑簃古器物图录》介绍过三方古铜玺，其中一方即为亚形玺（图 3-34）。其亚内的玺文被释为“离”，即“禽”或“擒”的本字。“离”旁的两个符号则释为“示”，意为宗主。④ 如果把“示”和“亚”看作具有同一性的符号，那么，语言学的解释便可以和上述文化学的解释统一起来。实际上，它们的关系也就是龟的两重属性的关系：龟既是祖灵的象征，也是地神和冥神。根据后一意义（龟为地神），人们建立了亚形墓室的习俗；根据前一意义（龟为祖先），“亚”成了族徽的标志。

① 王育成：《含山玉龟及玉片八角形来源考》，载《文物》1992 年第 4 期。

② 《甲骨文字诂林》引陈梦家、李孝定、于省吾、何金松，中华书局 1996 年版；《金文诂林》引高鸿缙、朱芳圃、张凤，香港中文大学 1975 年版；《金文诂林补》引白川静、周法高、曹定云，台湾“中央研究院”历史语言研究所专刊之十七。

③ 《安阳郭家庄 160 号墓》，载《考古》1991 年第 5 期。

④ 牛济普：《商代两铜玺刍议》，载《中原文物》1993 年第 3 期。

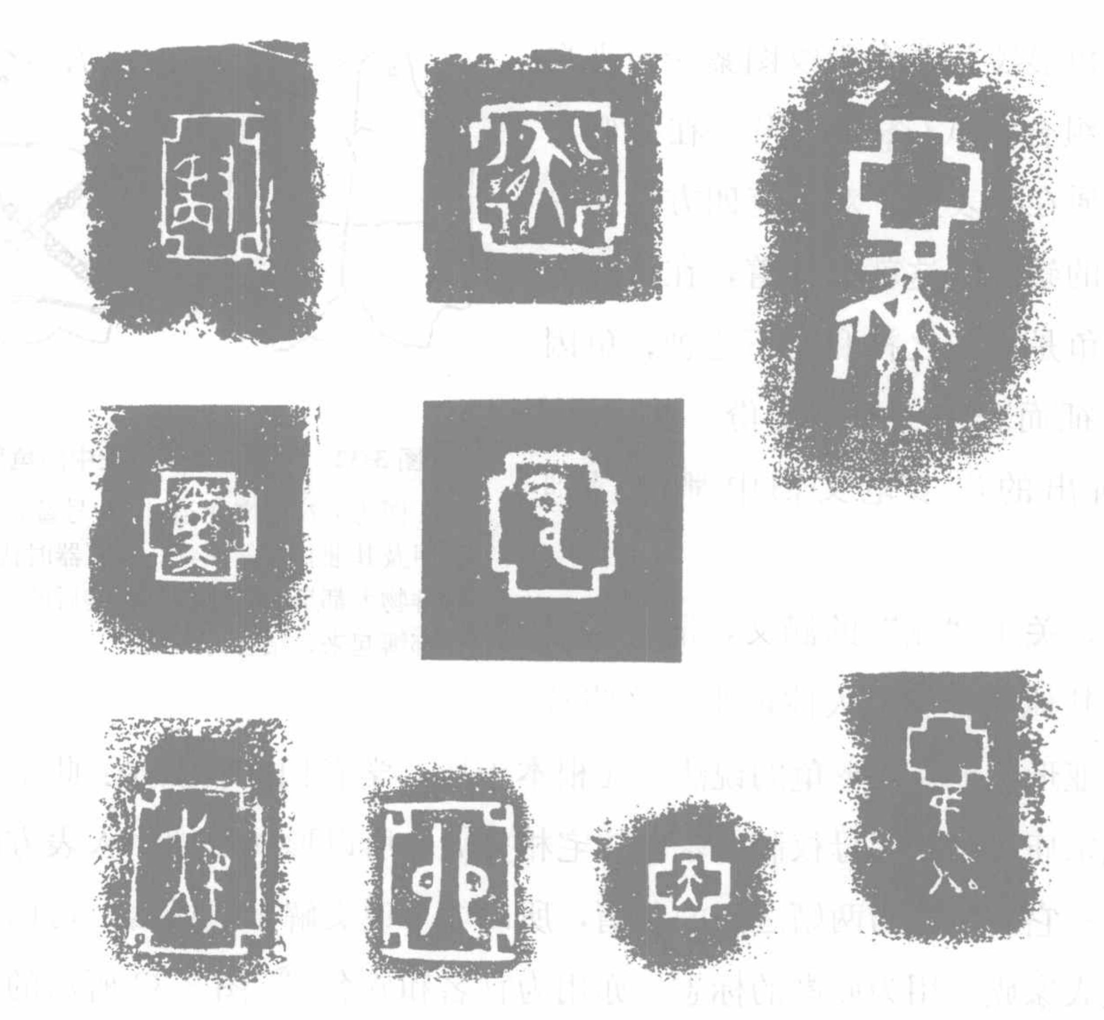


图 3-33　亚形铭文

采自罗振玉《三代吉金文存》卷二。



图 3-34　亚形玺

龟为冥神和地神的观念，同殷代所盛行的土葬也有密切关联。这一点可以在殷人关于“帝”的认识中看出来。早期卜辞称自然神为“帝”，对于祖先神则称其名号；到晚期有了“上帝”一名，“帝”的名号才兼摄于人王。[①] 可见在殷人的看法中，祖先是“下帝”——地下之帝。卜辞称祖先同上帝的交往为“宾于帝”，也暗示祖先们另有一个居处，而不同于天帝的世界。这一居处在古代神话中称作“幽都”。“幽”是黑暗的意思，其名显然得自古人对葬所景象的理解。龟既然是祖先的象征，那么，它自然也就是幽都之神，亦即冥神和地神。

事实上，殷商人所祭祀的祖先，即往往具有冥神或地神的性格。例如商的始

① 郭沫若：《先秦天道观之进展》，《郭沫若全集》历史编第一卷，人民出版社 1982 年版。

祖契又称“玄王”[1]；商人所郊祀的先公名为“冥”[2]；殷王一世上甲，在《史记·殷本纪》中称“微”，在《楚辞·天问》中称“昏微”[3]；而武丁时期的妇好，在后人告祖祭祀之时被称为“冥妇”[4]——这些名称皆含幽暗之义。尽管它们可能联系于殷商人关于太阳运行同生命过程合一的观念（参见本书第二章第二节“太阳祭典和十二支的来源”），但从另一面看，它们也无疑是幽都信仰的产物。或者说，早在殷商时代，祖灵信仰即已具备幽冥信仰的性质。这一点，可以帮助我们理解龟作为祖先象征和作为幽冥象征这两种神格的同一性。我们由此知道，龟的巫术功能是依据以下一种观念而得以实现的：在古人看来，龟是交通天地的神使，是联系生和死、此岸世界和彼岸世界的神秘媒介。

（三）龟是黑暗之神和北方之神

自从灵魂观念和鬼魂观念产生之后，人们对于死者所施行的埋葬方式，就取决于他们对灵魂归宿的理解。[5] 墓葬中的头向，一般来说，反映了在当时人心目中的祖先居住地的方向。由于各民族都经历过来自不同方向的迁徙，所以在不同民族的墓葬中，死者头向呈现了不同的势态。大致而言，东夷民族及其先民尚东，楚蛮民族及其先民尚南，西戎民族及其先民尚西，华夏民族及其先民尚北。[6] 也就是说，按头向北地的方式，把死者葬于偏北的处所，这是通行于夏、商、周三代的墓葬制度。《礼记·檀弓下》所谓“葬于北方，北首，三代之达礼也，之幽之故也”，即指这种制度。“葬于北方，北首”的情况导致了北方幽冥信仰的产生。在《尚书·尧典》、《山海经·海内经》、《淮南子·坠形》和《楚辞·招魂》王逸注等文献中，都有地下幽冥世界称“幽都”、其地在北方或西北之极的说法。例如：

---

① 《诗经·商颂·长发》。
② 《国语·鲁语上》。
③ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷九，中华书局1959年版。
④ 王宇信、张家山、杨升南：《试论殷墟五号墓的妇好》，载《考古学报》1977年第2期。
⑤ 王小盾：《原始信仰和中国古神》，上海古籍出版社1989年版，第135页。
⑥ 张胜琳、张正明：《上古墓葬头向与民族关系》，载《湖北省考古学会论文选集》，武汉大学学报编辑部，1987年。

《尚书·尧典》："申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易。"

《山海经·海内经》："北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。"

《招魂》："魂兮归来，君无下此幽都些。"王逸注："幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。"

《淮南子·坠形》："八纮之外，乃有八极。……西北方曰不周之山，曰幽都之门。"高诱注："幽，闇也；都，聚也。玄冥将始用事，顺阴而聚，故曰幽都之门。"

《博物志》卷一："昆仑山北，地转下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。"

这些说法尽管也反映了地理方位的意识，但这种意识是同古老的幽冥信仰结合在一起的。它表明幽冥信仰是对古代葬俗的一种反映。正是以这一类风俗和观念为依据，作为幽都使者和祖灵象征的大龟，同时也具有黑暗之神和北方之神的身份。

在《史记·龟策列传》中，有这样一段重要的记载：

卜禁曰：子亥戌不可以卜及杀龟。日中如食已卜。暮昏龟之徼也，不可以卜。……其卜必北向，龟甲必尺二寸。

这里记的是一种古老的龟卜制度：在晚上的戌时、亥时、子时，不可以杀龟，不可以行龟卜；行龟卜时必须面向北方。为什么会产生这样的龟卜制度呢？我认为，这正是龟作为幽都使者、作为祖灵象征之性格的反映。本书第二章第二节"太阳祭典和十二支的来源"说过：戌时是日光熄灭之时，亥时是太阳阂藏之时，子时是新生命复苏之时。在这些时候，龟灵正逗留在北方幽冥世界，所以不可以杀龟，不可以行龟卜。早晨，正是龟灵返回龟室之时，所以应当抓紧机会问卜。到中午时分，龟灵又要开始一次巡游了，所以占卜必须结束。黄昏时分，龟灵巡游到北方极地（《说文解字》："徼，循也"），正在等待太阳的降落，因此也不可以占卜。占卜时之所以要面向北方，是因为龟作为北方之神，从北方幽都带

来了祖先们的神秘意旨。这种龟卜制度，除掉包含了太阳崇拜的因素以外，明显建立在这样一个观念基础之上：龟是黑暗之神和北方之神。

让我把上面的论述概括一下：流行于殷周两代的龟卜，是上古时代龟崇拜的产物。龟为祖先象征，龟为冥神和地神，龟为北方之神和黑暗之神，这是当时龟崇拜观念的三项主要因素。这些观念为后来的玄武信仰奠定了基础。玄武的基本性格——代表北方、代表黑色、代表死亡和再生的性格，可以直接导源于古老的龟崇拜。如果说龟卜在殷周已经拥有十分成熟的形式和十分广泛的规模，那么可以判断，早在距今三千多年以前，殷商人已经为玄武信仰塑造了雏形。

第四节　鸟图腾和鸟崇拜

鸟是世界上分布最广的动物类群之一。它以快速飞行的能力、主动迁徙以适应环境的习惯和艳丽的羽毛、悦耳的鸣声而受到人类的密切注意。从生活习性上看，中国野鸟可以分为以下六类：①

（一）游禽，又称水禽，是具有水中活动能力（游泳和潜水）的鸟类。因水中活动和捕食的需要，往往具有短尾、尖嘴、利齿的特点。游禽中的候鸟则同时具有定期迁徙的特点，而被古人视为智慧之鸟。常见的游禽有鸿雁、鸭、鸥、天鹅、鸳鸯、鹈鹕、鸬鹚等品种。其中鸿雁（图3-35）同人们的关系尤其密切。例如《礼记·月令》有“东风解冻……鸿雁来”的记载，《诗经·小雅》有“鸿雁于飞，肃肃其羽”的描写。在许多典籍中，鸿雁因此被称为“阳鸟”或“随阳鸟”。

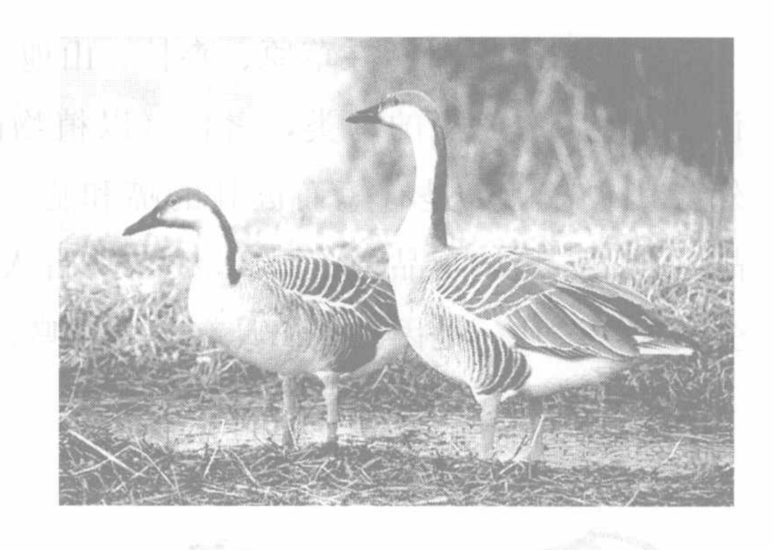


图 3-35　鸿雁

典型的水禽和候鸟。今属雁形目鸭科。常成群活动于河川、湖泊、水塘和沼泽地带，以各种植物、藻类和软体动物为食。繁殖期五至六月。现在繁殖于中国东北，迁徙途经中国东部至长江下游越冬。

---

① 参见郑光美、张祠祖：《中国野鸟》，中国林业出版社2002年版。

（二）涉禽，是在浅水或岸边栖息生活的鸟类。因涉水捕食的需要，往往具有短尾、长腿、嘴粗壮而尖锐的特点。常见的涉禽有鹳、鹭、鸨、鹤、鸨、鸻、鹬、秧鸡、三趾鹑等品种（图 3-36），实际上是些较大型的短尾鸟。从古代人对鹳的描写（图 3-37）来看，涉禽是以善捕食鱼类的特点而受到人们关注的。

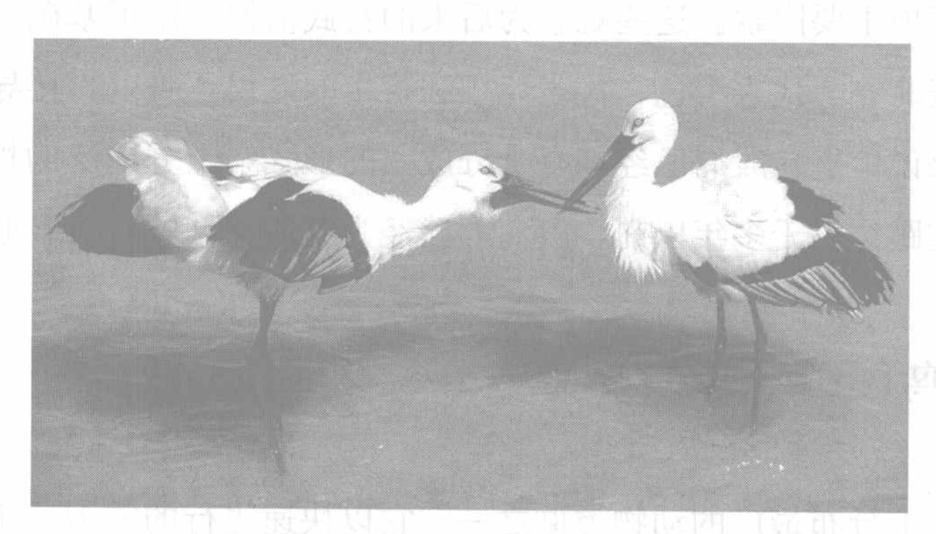


图 3-36　鹳

今属鹳形目鹳科，包括彩鹳、白鹳、东方白鹳、黑鹳、秃鹳等品种，其共同特点是栖息在水域泽畔，以鱼、蛙、昆虫及其他小型动物为食，有随季节迁徙的习惯。图为东方白鹳。体羽白色，现在繁殖于中国东北，迁徙途经中国东部至长江下游的湖泊越冬。

（三）陆禽，生活在草原、森林、山地、荒漠之中的鸟类。按古代中国人的说法，它们是长尾的鸟类，素食（以植物的不同部分为食）的鸟类。除长尾外，其体态特点是有短而健壮的嘴和腿。常见的陆禽有鸡、雉、鹇、鸽、鹧鸪、孔雀、斑鸠等品种（图 3-38）。从古人的描写可以得知：这些鸟类之所以受到人们关注，是因为它们具有善于晨鸣、尾羽华丽等特点。例如鸡便是因为

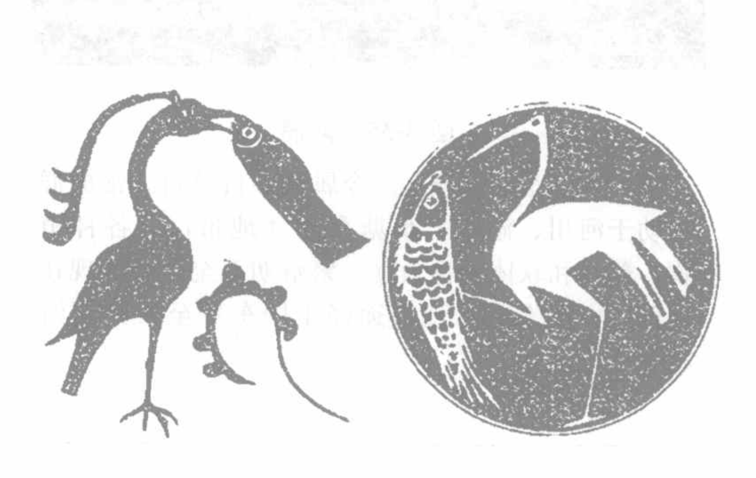


图 3-37　陕西绥德汉画像石中的鹳

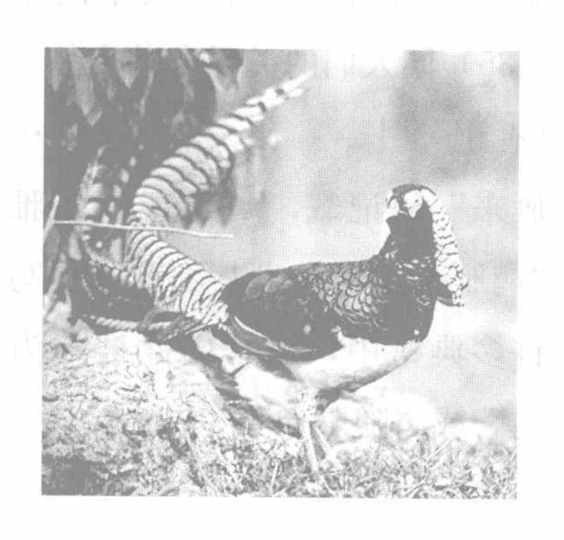


图 3-38　白腹锦鸡

这些特点而被古人称作“知时畜”、“东方之牲”的。①《春秋说题辞》对鸡还有一个著名的评论，云：“鸡为积阳，南方之象，……阳出鸡鸣，以类感也。”②

（四）猛禽，即性格凶悍的肉食性鸟类，古称“鸷鸟”。因抓捕、撕食猎物的需要，具有鸟喙强健、鸟腿粗壮、鸟爪锋利的体态特点。古人常常描写鸟嘴的尖端钩曲(图 3-39),其实是想表达鸷鸟勇猛强健的个性。常见的陆禽包括鸢、鹰、鹫、雕、鹫、鹞、鹗等隼形目鸟类（图 3-40），以及草鸮、鸱鸮等鸮形目鸟类（图 3-41）。这两类鸟的主要区别在于：前者是昼行性猛禽，善于在高空翱翔；后者是夜行性猛禽，听觉发达，眼大，适于夜视。它们中的大多数，都具有迁徙的特性。



图 3-39　殷商青铜器上的鸟纹

上方纹饰见于偶方彝盖，出土于河南安阳殷墟妇好墓。下方纹饰见于㚔父乙觥，今藏上海博物馆。

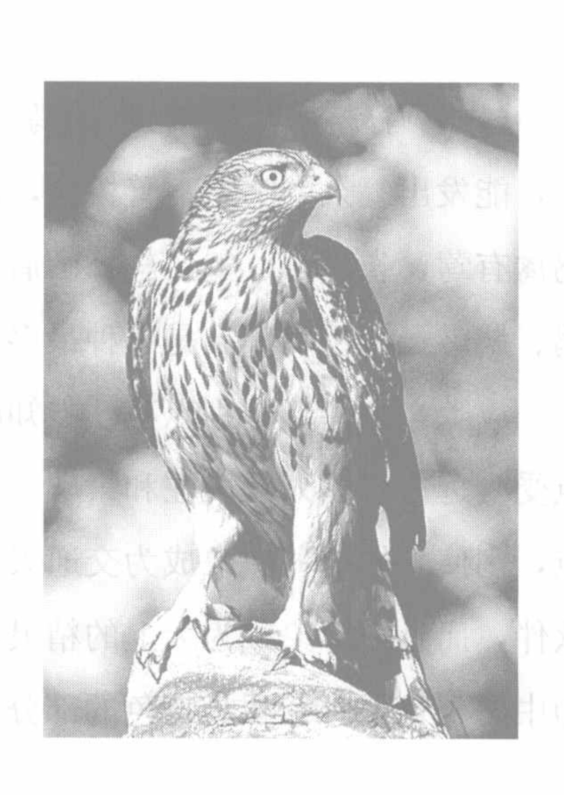


图 3-40　苍鹰

属隼形目鹰科，以鼠、野兔、鸟等动物为食。繁殖于中国西、北各地，在长江以南越冬。

（五）攀禽，典型的森林鸟类，善于树栖攀缘，大多在洞穴中筑巢。包括鹦鹉、杜鹃、雨燕、翠鸟、戴胜、啄木鸟等品种（图 3-42）。

---

① 见《说文解字·隹部》、《风俗通义》卷八《雄鸡》。

② 《尔雅翼》卷十三引。



图 3-41　雕鸮

属鸮形目鸱鸮科，为夜行性鸟类，以鼠类为主食。留鸟。



图 3-42　戴胜

属戴胜目戴胜科，夏候鸟。以头上顶戴长羽冠为主要的体态特点。

（六）鸣禽，即善于鸣唱的鸟类，一般属于雀形目。其特点是具有复杂的鸣肌，能发出复杂的鸣声；善树栖，能在枝间灵活跳跃和穿飞；筑巢巧妙。常见的鸣禽有莺、雀、燕、鹎、鸫、画眉、鸦雀、山雀、燕雀、黄鹂、伯劳、百灵、鹡鸰、鹪鹩、太平鸟等。是品种最多、分布最广的鸟类。

以上六类鸟，分别以其迁徙知时、善食水族、翅尾华美、品性凶悍等个性特点受到远古中国人的关注和崇敬。而所有鸟类的共同特点——在天空中飞翔的特点，则使人们把鸟想象成为交通天人的神使。这样一来，鸟就不仅是人类生活的伙伴，而且被想象成为天上的精灵，想象成为太阳和神的化身。鸟崇拜也因此成为中国文化中一个独具特色的部分。

一、　新石器时代鸟纹饰的类型和涵义

鸟崇拜的历史起点，可以追溯到新石器时代。这是中国的原始艺术走向繁荣的时代。这时候的彩陶艺术，已经拥有蛙纹、鱼纹、花纹、日纹等数百种题材。就空间分布和时间跨度两方面看，鸟纹是所有艺术题材中最重要的一项。在黄河中上游的陕甘地区、黄河下游的山东地区和长江下游的江浙地区，鸟类纹饰出现得最为集中。这些鸟纹富有理想色彩，往往同日纹并出，是中国古代鸟崇拜的最

早见证。

中国新石器时代的凤鸟纹饰，可以分为鹑鸠型、鹰鸮型、踆乌型、翟雉型等四种类型①。其中鹰鸮型相当于上文说的猛禽，翟雉型相当于上文说的陆禽，踆乌型是对各种候鸟的概括，鹑鸠型则主要指生活于东方湿地中的水禽和涉禽。其分布情况略如上图(图 3-43)。

文化分期	旱地农业经济文化区				稻作农业经济文化区		
	甘青文化区	中原文化区	山东文化区	燕辽文化区	江浙文化区	长江中游区	粤桂区
新石器晚期		仰韶文化（半坡□）（庙底沟□▲）（庙底沟二期□）	大汶口文化 ▲○	红山文化 ▲	河姆渡文化 ○；马家浜文化；崧泽文化 ○	大溪文化 ●▲	金兰寺下层
铜石并用时期	石岭下文化 ●；马家窑文化 ●；齐家文化 ●	中原龙山文化 □	龙山文化 ▲	小河沿文化	良渚文化 ○；南京地区新石器文化	屈家岭文化；薛家冈文化 ○；石家河文化 ▲	石峡文化

注：○表鹑鸠型，●表翟雉型，▲表鹰鸮型，□表踆乌型。

图 3-43　中国新石器时代各类型鸟纹分布图

鹑鸠型鸟纹最早见于河姆渡文化遗址。鸟形以圆腹、长冠、鸠喙为特征。其代表性器物有三种：一是在浙江余姚河姆渡一期文化遗址所见的双鸟骨匕和双鸟

① 参见王大有：《龙凤文化的源流》，工艺美术出版社 1987 年版。

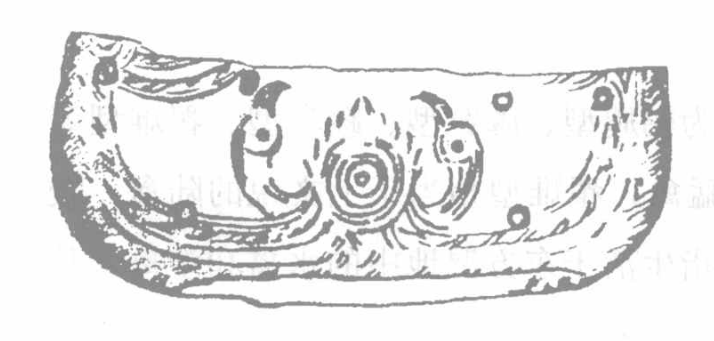




图 3-44　河姆渡文化中的双鸟图

这两件器物均出自浙江余姚河姆渡一期文化遗址，上为双鸟纹蝶形器，下为双鸟纹骨匕。其纹饰特点都是以两鸟合组。鸟身上所绘同心圆，有人认为代表太阳，有人认为代表卵。后一看法见宋兆麟《中国生育信仰》，上海文艺出版社 1999 年版，第 87 页至 88 页。

牙雕。这两件器物的纹饰特点都是以两鸟合组，鸟身上绘一个象征太阳或卵的同心圆（图 3-44）。其二是上海青浦崧泽文化遗址出土的弦纹罐器。器上鸟形直立，突出描写了鸟的喙、冠和圆腹，圆腹亦绘为一个同心圆，圆上且饰以七个圈点（图 3-45）。其三包括浙江吴县草鞋山良渚文化遗址所出的带盖壶、浙江吴兴钱山漾良渚文化遗址所出的陶刀和上海青浦福泉山良渚文化遗址所出的玉琮。在这些器物之上，鸟身纹饰作圆涡纹或回纹（图 3-46）。以上三种鸟形文物的共同特征是着意刻画了鸟和太阳主题的合一，通过鸟身上代表太阳或火焰的种种象征性的纹饰符号，让人联想到太阳载于鸟身而升腾。

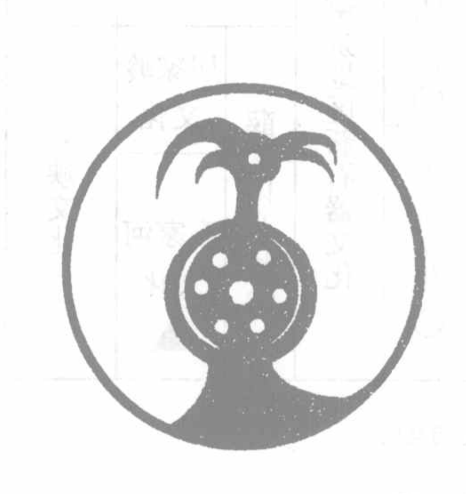


图 3-45　崧泽文化罐器上的鸟形象

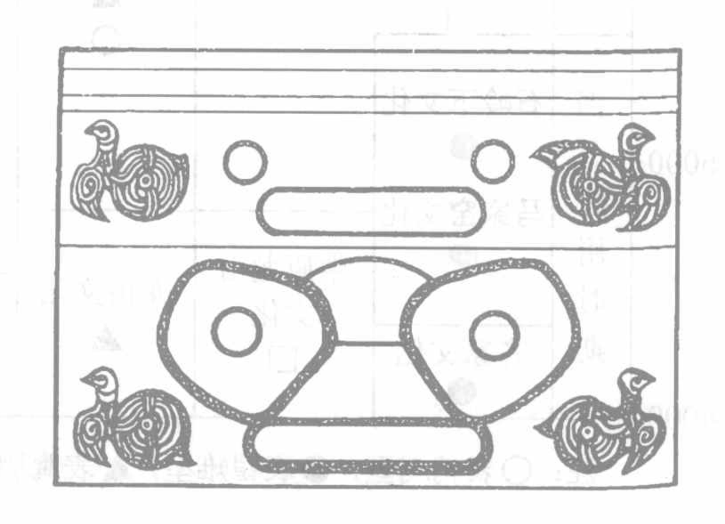


图 3-46　福泉山良渚文化遗址玉琮上的纹饰

鹰鸮型鸟纹最早见于红山文化遗址，而在山东龙山文化遗址中广泛流行。鸟形以短尾、圆腹、鹰喙、鸮目为特征。其代表性器物有：辽宁阜新胡头沟红山文化遗址所出的鸮形玉器，形为短尾、短耳、舒张双翼(图 3-47)；陕西华县太平庄庙底沟文化遗址所出的黑泥质大陶尊，鹰形，锐目瞵视，威严庄重（图 3-48）；山东龙山文化遗址所出的大批玉鹰形象，呈攫人首之形（图 3-49）。这类鸟纹比

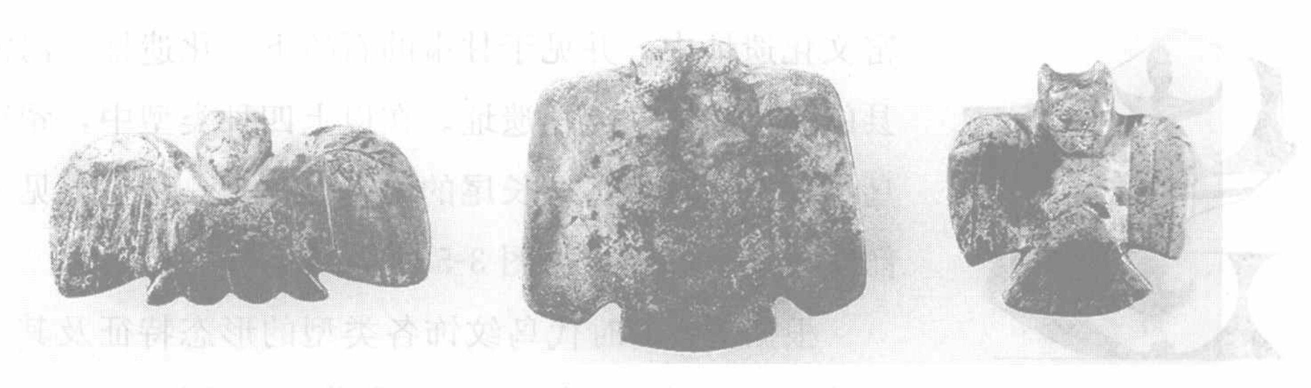


图 3-47 红山文化遗址的鸮形玉器

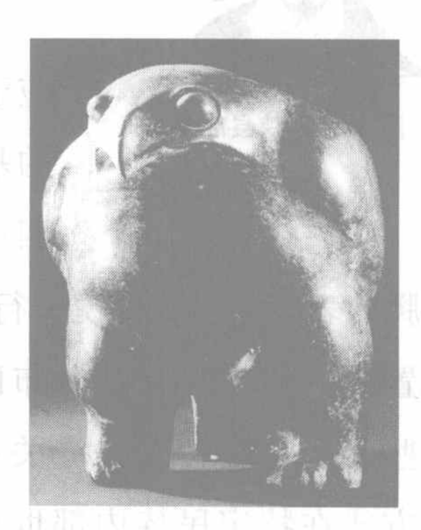


图 3-48 仰韶文化庙底沟类型遗址中的鹰尊

1957 年出土于陕西省华县太平庄的一个成年女性墓葬中，今藏中国历史博物馆。尊高 36 厘米，鹰形，灰黑色，其形象威严浑厚。在同类遗址中尚未见这种鹰尊。

较写实，突出地描绘了鸟的双目，反映了鹰鸮崇拜的原始形态。山东地区大汶口文化遗址和龙山文化遗址中所出的陶鬶，亦可以看作这类鸟纹的变形。

踆乌是传说中的载日飞行之鸟，其形态特征是短尾、圆首、三足。多见于河南陕县庙底沟文化遗址(图 3-50)，在河南郑州大河村的庙底沟文化遗址中发展出多种变形形象（图 3-51)。

翟雉型鸟纹在全部新石器时代的凤鸟艺术中所占比例最大，最早见于陕西华县泉护村的庙底沟类型仰韶文化遗址，以长身、长喙、长尾、长羽为特征。它主要分布在甘肃、陕西等地的马家

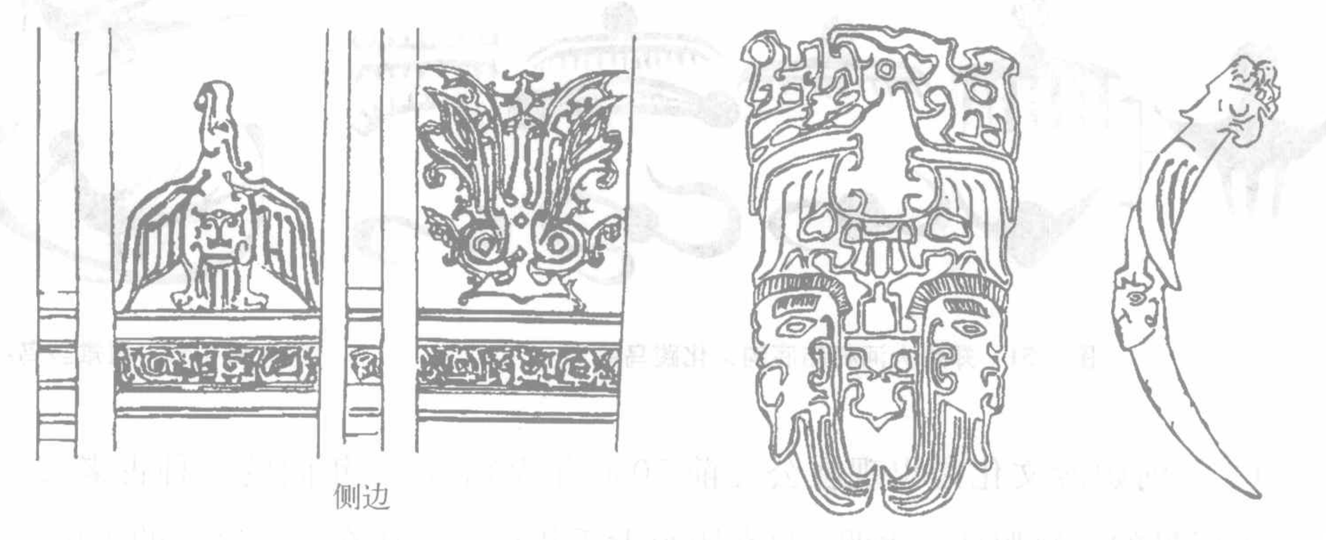


图 3-49 山东龙山文化鹰攫人首形象

左面是玉圭纹饰，原件藏台湾故宫博物院。在玉圭的侧边上，浮雕着一个小小的侧面人头。此人留长发，戴圆耳环，有冠饰。右面两件为玉佩，私人收藏。这种以人首戴鸷鸟为主题的玉器，在山东龙山文化遗物中比较多见。

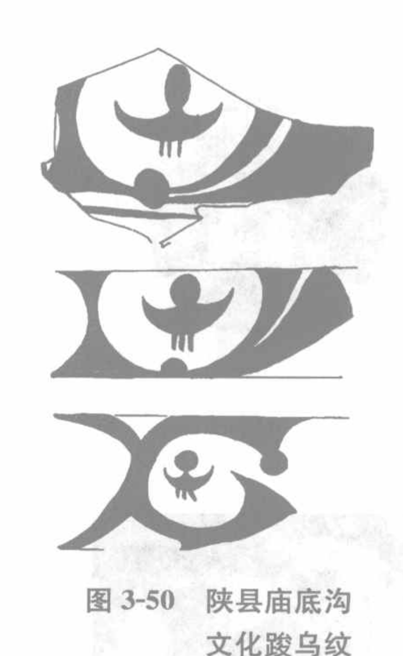


图 3-50　陕县庙底沟文化踆乌纹

窑文化遗址中，并见于甘肃的石岭下文化遗址、河南陕县的庙底沟二期文化遗址。在以上四种类型中，翟雉型鸟纹是唯一一种强调长尾的类型，也是一种主要见于仰韶文化遗址的类型（图 3-52）。

根据新石器时代鸟纹饰各类型的形态特征及其分布地域，我们可以对当时的鸟崇拜作一概括的描述：

（一）不同的鸟纹对应于不同的文化，也就是说，对应于不同的族群。因此可以设想，这些鸟纹是在鸟图腾的基础上产生的艺术符号。例如鹰鸮型鸟纹。如下文第四章第一节所说，鹰鸮型鸟纹实际上是东夷民族的玄鸟图腾的表现。玄鸟传说流行在自辽东半岛以至山东、江苏的广大地区，其地理位置同鹰鸮型鸟纹的分布区正相吻合。图腾信仰的特点在于：它是关于人同某些动植物物种的血缘关系的信仰，以现实存在的动植物为崇拜对象；其崇拜方式在特定民族内部世代传承。因此，新石器时代的鹰鸮型鸟纹一般都具有写实的特征，在东夷民族的居住地区保持了相对稳定的形态，以至在殷商时代的鸟形器物中也得到了贯彻（图 3-53）。这样一来，鹰鸮型鸟纹的宗教涵义、商民族文化的来源，可以通过上述鸟纹分布理论得到部分解释。



图 3-51　郑州大河村庙底沟文化踆乌纹



图 3-52　翟雉型鸟纹

（二）河姆渡文化是出现在公元前 5000 年至前 3000 年间的一种古老文化。其遗址所见的鹁鸠型鸟纹表明：早在距今七千年前，居住在东海之滨的先民，便已建立以鸟为对象的祭祀仪式。——这些鸟纹雕刻在象牙、兽骨等祭祀用具之上，以太阳为构图中心，显然是神的化身。良渚文化遗址所出的玉琮（图 3-54），




图 3-53　殷商时期的鸟形器物

左为商代早期的鹰攫人首玉佩，传世品。右为商代后期的鸮尊，1976 年出土于河南安阳殷墟妇好墓。



图 3-54　良渚文化玉琮

这是一件比较典型的兽面纹玉琮，1982 年在江苏省武进县寺墩遗址出土。玉琮呈扁方柱体圆筒形，外方内圆。上下两节各刻有兽面纹四组。下节为形象兽面纹，作重圈圆眼、宽鼻、阔嘴的形象；上节为象征兽面纹，由圆眼、阔嘴构成。




图 3-55　良渚文化刻符玉器上的图案

左为巴黎吉美博物馆所藏七节玉琮上的刻符，右为华盛顿弗里雅美术馆所藏 1 号玉璧上的刻符。

经许多学者讨论，可判断是祭祀天地的礼器①。其内圆外方的形制，来自天圆地方的观念，代表贯通天地的神性；玉琮之上的鸟羽饰为圆涡纹和日纹，意味着它

① 安志敏：《关于良渚文化的若干问题》，载《考古》1988 年第 3 期；张光直：《谈琮及其在中国古史上的意义》，载《文物与考古论集》，文物出版社 1986 年版。

是交通天地的神使，是祭祀功能或巫术功能得以实现的媒介。性质与此类似的祭祀法器还见于美国弗里雅美术馆所藏的几件良渚文化玉器：三件为玉璧、一件为短筒形玉镯。[①] 这些器物上的纹饰（图 3-55），若证诸浙江绍兴 306 号战国墓出土的铜质房屋神柱，便知它们是对古代越人的图腾柱的反映[②]；若证诸吴越地区的罗平鸟习俗，又可以知道它们所描写的是古代百越、百濮民族共同信奉的神鸟：

《吴越备史》："罗平鸟主越人祸福，……民间悉图其形以祷之。"

在古代南方民族中，"罗"的涵义就是"鸟"。古越语中有"雒朱"一语，意为"鸟王"或"鸟的首领"。在广西壮族和湖南部分地区的侗族、瑶族人中，鸟、田、人都被称为"雒"。[③] "骆"并且是古越人的姓氏。《史记·东越列传》："闽越王无诸及越东海王摇者，其先皆越王勾践之后也，姓驺氏。"《集解》引徐广："驺一作骆。"有人推测，岭西越人所称之"骆越"，就是因为用姓氏"骆"（亦即作为一种小鸟的"雒"）字冠在越人部落之前而得名的。[④] 因此，《水经注》卷三七所引的下述两段话，可以帮助我们依据雒崇拜或罗平鸟崇拜去理解良渚文化玉器纹饰的来源及流变：

《交州外域记》："交趾昔未有郡县之时，土地有雒田。其田从潮水上下，民垦食其田，因名为'雒民'。设雒王、雒侯主诸郡县，县多为雒将。"[⑤]

《十三州志》："百粤有骆田。"

---

① 林巳奈夫：《良渚文化玉器的若干问题》，载《博物馆》第 360 号，东京：国立博物馆 1981 年 3 月。

② 《绍兴 306 号战国墓发掘简报》、《绍兴 306 号越墓刍议》，均载《文物》1984 年第 1 期。

③ 林河、杨进飞：《马王堆飞衣帛画与楚辞神话南方神话比较研究》，载《民间文学论坛》1985 年第 3 期。

④ 石锺健：《试证越与骆越出自同源》，载《百越民族史论集》，中国社会科学出版社 1982 年版。

⑤ 又见《安南志略》卷一，云："昔未有郡县时，雒田随潮水上下。垦其田者为雒民，统其民者为雒王，副者为雒将，皆铜印青绶。蜀王尝遣子将兵三万，降诸雒，因据其地，自称安阳王。"

这里说的是以“雒”为人群的标志，因此是说雒图腾。这种图腾信仰应当有非常悠久的历史。因为良渚文化中的玉琮玉璧纹饰，已体现为两种符号的复合：作为图腾的罗平鸟和作为天神象征的日月山纹的复合。如果把河姆渡文化中的鸟日图案看作这种复合的早期形式，那么，早在河姆渡文化之前，鸟图腾便应当在越民族中经历了长期的发展。换句话说，鸟日图案其实是鸟图腾的一种新的历史形式，亦即同太阳崇拜结合而成的作为天神化身的形式。尽管从时间顺序看，大汶口文化的考古时代晚于河姆渡文化，但从艺术符号演进的角度看，大汶口文化中的罗平鸟较为写实，应当反映了河姆渡文化中的鸟日图案的原始形态。这就意味着：鸟日图案蕴藏了图腾崇拜和太阳崇拜两种文化内涵，是超越了图腾崇拜的一种符号形式。

（三）新石器时代分布在中国东南滨海地区的鸟崇拜，和前文说到的蛇图腾一样，是和当时的生产、生活方式相联系的。除“雒田”以外，史料关于“鸟田”的提法也是证明：

《越绝书》卷八：“……大越海滨之民，独以鸟田，小大有差，进退有行，莫将自使，其故何也？曰：禹始也。……”

《吴越春秋》卷四：“（无）余始受封，人民山居，虽有鸟田之利，租贡才给宗庙祭祀之费。”徐天佑注引《地理志》：“山上有禹井、禹祠，相传下有群鸟耘田也。”又引《水经注》：“鸟为之耘，春拔草根，秋啄其秽。”①

《论衡·书虚篇》：“《禹贡》曰：‘彭蠡既潴，阳鸟攸居。’天地之情，鸟兽之行也。象自蹈土，鸟自食苹，土蹶草尽，若耕田状，壤靡泥易，人随种之，世俗则谓为舜、禹田。”

这里的“田”有两义：农田和渔猎。根据“百鸟佃于泽”一语，“鸟田”应当指的是鱼鸟在水泽中的渔猎。② 而根据“阳鸟攸居”等语，“鸟田”指的是随

① 《水经注》卷四十渐水：“鸟为之耘，春拔草根，秋啄其秽。”
② 夏渌：《越人鸟田·玄鸟·舟舰和指南针》，载《百越史论集》，云南民族出版社 1989 年版。

着气候和节令，鸟类对大田作业的参与。它们能够进行田间除草（“春拔草根，秋啄其秽”），能够捕食农田害虫，能够杀灭老鼠，也能遗落粪便以肥田。① 因此，“鸟田”一名反映了人类在稻作文化区驯化鸟类也驯化植物的历史。

在现存的民间风俗中，仍然可以看到许多同鸟田信仰相关的事物。例如在浙江金华、温州、宁波、嘉兴等地农村，广泛流传着“稻谷是麻雀带来的”一类信仰。奉化地区残存有农历二月十九日祭祀谷神麻雀的习俗，俗称“麻雀节”。衢州地区人在新谷登场时，习惯用新米做成豆腐饭，再用青菜包裹，丢在屋顶喂食百鸟。② 这至少意味着，鸟类食谷的习性、鸟对可食植物的追逐，曾经启发了原始的农业；人们是在感恩的基础上建立起持久不变的鸟崇拜的。文物资料可以作为旁证：河姆渡文化早期陶器上的纹饰，充分体现了当时人对农业的重视（图 3-56）；这种陶器上同时有丰富的鸟纹，其中且有两鸟围绕一丛植物相对而立的图像，乃表达“鸟神守护稻禾成长”的涵义（图 3-57）。而若对吴越地区鸟崇拜的对象作一考察，则可以发现，所谓鸟神，主要涉及以下几种鸟类动物：（一）候鸟雁鹄，即《十三州志》所说“鸟田”之鸟：“上虞县有雁民田，春拔草

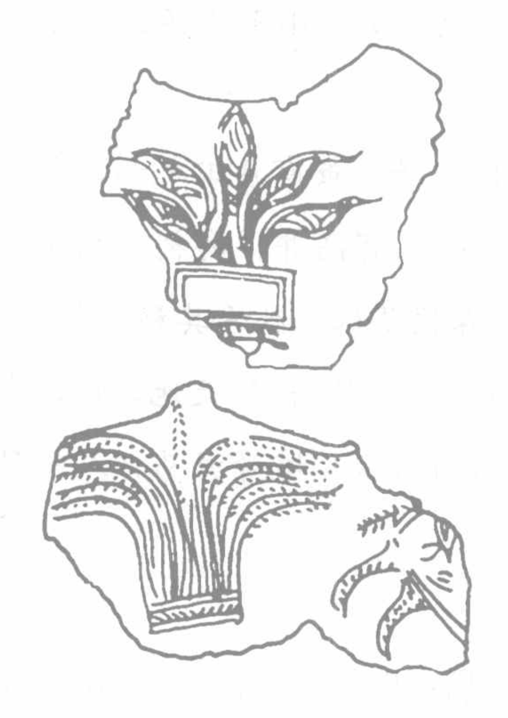


图 3-56 河姆渡文化陶器上的五叶纹和稻穗纹



图 3-57 河姆渡文化遗址早期Ⅰ式陶盆外腹上的鸟纹

---

① 陈龙：《鸟田考》，载《百越民族史论丛》，广西人民出版社 1985 年版。

② 陈勤建：《古吴越地区鸟信仰与稻作生产》、应长裕：《奉化民间稻作神信仰调查》，载《中国民间文化》第十集，学林出版社 1993 年版。

根，秋除其秽，是以县官禁民不得妄害此鸟。”又《水经注》卷四十：“会稽之山……山上有禹冢。昔大禹即位十年，东巡狩，崩于会稽，因而葬之。有鸟来为之耘，春拔草根，秋啄其秽，是以县官禁民不得妄害此鸟。”（二）鸷鸟鹞鹰，即捕食鼠类之鸟。（三）知四时之候的鸠鸟。（四）家鸟燕雀。（五）作为阳鸟的鸡，可以报晓。[①] 这同上述几个鸟纹饰类型正好是相互对应的。由此可见，新石器时代的鸟崇拜，是依据当时人类的生产环境而对鸟图腾所作的一种选择。

（四）由于上述原因，人们建立了鸟同农时相关的观念。所以新石器时代的凤鸟纹饰通常都包含了太阳崇拜的主题；各种类型的鸟纹，都和太阳有着明显的联系。如上所说，这种鸟日合一的观念主要有两个来源：其一来源于鸟作为物候观察对象的特征，其二来源于鸟作为飞物的特征。古代的家鸡驯化，从考古资料看，首先发生在黄河下游地区，例如河南新郑裴李岗文化、河北武安磁山文化、山西襄汾陶寺文化、陕西宝鸡北首岭文化。[②] 而在长江下游的新石器文化遗址中，迄今未有鸡骨和鸡形器物出土。从这种情况看，鸡崇拜不会首先产生于长江下游地区。也就是说，关于“河姆渡凤鸟是大红公鸡”[③] 的说法是没有根据的。但鸟的晨出暮归的习惯以及随季节迁徙的习惯，却无疑会是河姆渡人创作鸟日图案的灵感的来源。以下三条资料，便可以使我们在罗平鸟—鹁鸠—春鸟—阳鸟—东方之鸟等事物之间画出一系列等号，了解到河姆渡文化中的鹁鸠同太阳的必然联系：

《尚书·尧典》：“分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷，寅宾出日，平秩东作。日中，星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。”

《史记·夏本纪》：“淮海维扬州：彭蠡既都，阳鸟所居。”（《集解》引孔安国：“随阳之鸟，鸿雁之属，冬月居此泽也。”）

《周礼·夏官·罗氏》：“罗氏掌罗乌鸟。”“中春罗春鸟，献鸠以养国老，

---

① 《稻作文化与江南民俗》第八章，上海文艺出版社 1996 年版。

② 参看《新中国的考古发现与研究》，文物出版社 1984 年版，第 196 页；《河北武安磁山遗址的动物骨骸》，载《考古学报》1981 年第 3 期；《1978 至 1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，载《考古》1983 年第 1 期；《宝鸡北首岭》，文物出版社 1983 年版，第 145－153 页。

③ 王大有：《龙凤文化的源流》，第 20 页。

行羽物。"（郑玄注："鸟谓卑居，鹊之属。""春鸟，蛰而始出者，若今南郡黄雀之属。"）

前两段话的大意是说：尧命羲仲掌东方夷民，居于辽西的旸谷，宾引日出，辨秩万物之萌生。春分之时日夜均分，昏见南方鸟星，以此定仲春。其时百姓分散耕种，鸟兽乳化交接。由此可见东方和太阳的联系。另一方面，东方也和鸟类相联系：到冬天，长江下游地区正是候鸟聚居的地方。由此可见：鸟既表示每天旭日的晨出，也表示每年春日的回归。鸟的往返是和太阳的往返同步的。而且，太阳飞翔于天空，鸟也飞翔于天空。因此，古人设想鸟就是太阳的化身。这种建立于鸟和太阳之间的互渗的联想，同时也是踆鸟、翟雉型鸟纹的产生基础。

二、 玄鸟和鸷鸟：东方短尾鸟崇拜

《说文解字》中有"隹"、"鸟"两种关于鸟类动物的部首。据许慎解释，"隹"是短尾鸟的总名，"鸟"是长尾禽的总名。尽管这两个部首的分别到后来渐渐淆乱，但作为一种历史记录，它们却证明古人确曾根据尾羽的长短来作鸟的分类。这种分类可以追溯到新石器时代。从这一时代鸟文物和鸟纹饰的情况看，中国西部的鸟纹一般都有长尾的特征，而中国东部的鸟纹则以短尾为特征。

东方短尾鸟的一种重要形态是鸱鸮形态，或者说玄鸟形态。本书第五章第一节"鸱龟曳衔"将讨论到商民族的图腾和玄鸟。我认为，现在已经有充分的理由判断：作为商民族图腾的"玄鸟"，并不是燕子，而是若干种具有生殖神力的鸟——首先是鸱鸮类鸟——的共名（图 3-58）；关于玄鸟生商的神话，就是鸱鸮及其他神鸟遗卵而生商的神话。这一神话包涵如下类型：

（一）天帝派遣玄鸟，降而生商。（《诗经·商颂·玄鸟》）

（二）大禹治水之时，有娀氏之女简狄吞食玄鸟之卵而生下了契。契就是商民族的始祖。（《诗经·商颂·玄鸟》，《诗经·商颂·长发》郑玄笺）

（三）有娀氏有两个女儿，长女名为简狄，次女名为建疵。她们住在九成之台上。有一天，天帝派遣燕子来看望她们，留下了两个鸟蛋。简狄吞食了鸟蛋，于是生下了契。（《吕氏春秋·季夏纪·音初篇》及高诱注，《淮南子·坠形》）

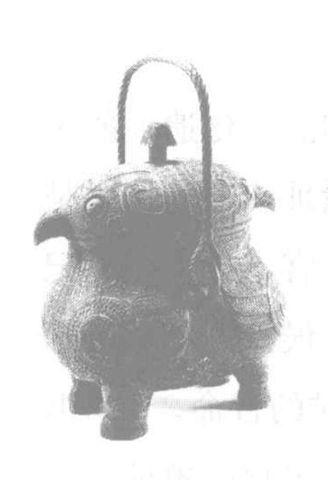
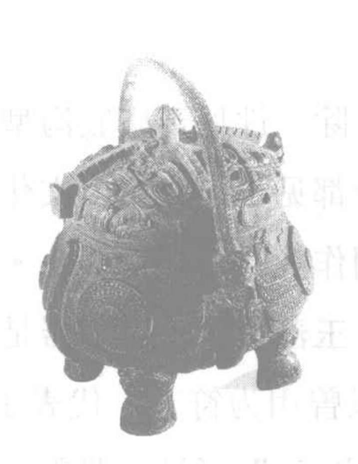





图 3-58　殷商时的鸮卣和鸮尊

这是在商代墓葬中最常见的鸟形器物。商代墓葬中从未出现过燕子的形象，但鸮形器物却是其主角。三件青铜鸮卣分别出自湖南株洲、河南罗山和湖南长沙市郊，作两鸮相背形状。另一件为“妇好”鸮尊，1976 年出土于河南安阳殷墟妇好墓，除整体为鸮形之外，其尾部又有一个两翼展开的鸱鸮。

（四）有娀氏之女简狄是帝喾的次妃，曾和另外两个姊妹在玄丘之水中沐浴。此时有玄鸟衔来鸟蛋，简狄吞食了它们，遂有孕，因而生契。（《史记·殷本纪》，《诗含神雾》）

关于这一神话中的“帝喾”、“简狄”、“燕子”等细节，可留待下文再作讨论。现在有必要指出的是贯串在这些神话中的一条主要线索。此即关于图腾崇拜、生殖崇拜和太阳崇拜相结合的线索。图腾崇拜和生殖崇拜的共同标志是玄鸟，它既代表了商民族的来源，也代表了生殖的神力——如本书第七章第一节“玄牝和玄冥”所述，玄鸟、两卵都是生命和雄性生殖力的象征。太阳崇拜的标志则是玄鸟和“天”、“帝”的结合。本书在“鸱龟曳衔”一节中将要谈到：在古人的观念中，鸱鸮是太阳的化身，它在黑夜由神龟运载至东方，到白天则隐蔽在太阳当中而成为“踆乌”。此外，据《礼记·月令》和《吕氏春秋·仲春纪》记载，当春分玄鸟至之时，古人须举行“以太牢祠于高禖”的祭祀仪式。这一祭祀仪式表明：所谓“天命玄鸟”，其涵义是玄鸟代表春天的太阳而降临。如果换一种表述方式，那么可以说，鸱鸮或玄鸟具有图腾神、太阳神、生殖之神的性格。殷人墓葬中的大批鸱鸮文物，可以使人强烈地感受到它同女性、同生殖、同太阳的联系：在图 3-58 所展示的鸮形器物中，鸱鸮两翼赫然刻绘出硕大的圆涡纹，这正是太阳的标志。

玄鸟遗卵使简狄孕而生契，商民族于是有了自己的始祖。但这位始祖为什么要以“契”为名呢？据我看，这就同东方短尾鸟的另一个重要品种——鹰或鸷鸟

有关了。

我们所看到的新石器时代的鹰文物，除一件见于庙底沟型仰韶文化遗址的鹰尊为陶制之外，其余全是玉制品，而且全都见于山东龙山文化遗址。这种情况是十分耐人寻味的。因为玉器在古代通常用作礼器。据《周礼·春官·大宗伯》记载，玉器是礼天地四方之器；据《礼记·玉藻》记载，玉器是王侯公卿佩以表示身份之器；据《考工记·玉人》记载，玉曾用为符节，代表王侯的旨命。《尚书大传》并且说："尧致舜天下，赠以昭华之玉。"可见玉器曾经是王权的象征。玉鹰集中见于龙山文化遗址，这就意味着：在龙山文化时代，玉鹰已用为东夷民族的王权的标志。

关于上述判断，有一个重要的证据，即龙山文化中的玉鹰，大部分均为"攫人首"之形（图 3-49、图 3-53）。图中的人首容貌庄严，眉、发、髯齐备。若同其他时代所出的玉人器物作一比较，可以推测，他代表了王者的形象。殷墟所见的许多卜辞，也对这一形象作了逼真的描写：

□□卜，王（贞）其奚（于）上甲父（王）。①

贞告于高祖王，三牛。共五牛。②

辛巳卜，贞王上甲即于河。③

□□□，贞□□羌□□。④

四羊四豕五羌□□。⑤

又伐五羌（于）王。⑥

---

① 明义士：《殷墟卜辞》，上海：别发洋行 1917 年版 738 号。

② 胡厚宣：《战后宁沪新获甲骨集》，北京：来熏阁书店 1951 年版 1.141 号；胡厚宣：《战后京津新获甲骨集》，群联出版社 1954 年版 3926 号；郭若愚：《殷墟拾掇》，上海出版公司 1951 年版 455 号。

③ 商承祚：《殷契佚存》，金陵大学中国文化研究所 1933 年版 888 号。

④ 郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社 1965 年版 51 号。

⑤ 方法敛等：《库方二氏藏甲骨卜辞》，上海：商务印书馆 1935 年版 1064 号。

⑥ 贝冢茂树：《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字》，日本京都大学人文科学研究所 1959 年版 3047 号。

据胡厚宣研究，这类形象见于八片甲骨，共有卜辞十条。它用鸟形符号表示了人名“亥”字（图3-59）：上为鸟，下为亥，指殷王上甲的父亲王亥。各条卜辞的大意是：“某日占卜，殷王亲自贞问：燎祭于上甲的父亲王亥好不好?”“祷告于高祖王亥：是用三条牛好呢，还是用五条牛好呢?”“辛未日占卜，贞问以王亥、上甲与先公河同祭好不好?”等等。① 从胡先生开始，人们就习惯于把这里的王亥同玄鸟生商神话混为一谈，亦即认为王亥名字上的鸟形是图腾的标志。这一看法混淆了玄鸟和鸷鸟两种短尾鸟的差别，是我不能同意的。但我赞成这样一种解释：、、、、、等鸟形符号即“亥”字，亦即《山海经·大荒东经》中的“王亥”，也如王国维所说，即《吕氏春秋·勿躬篇》中“作服牛”的“王冰”②。我认为，上述解释之所以能够成立，乃因为这里的鸟形，其

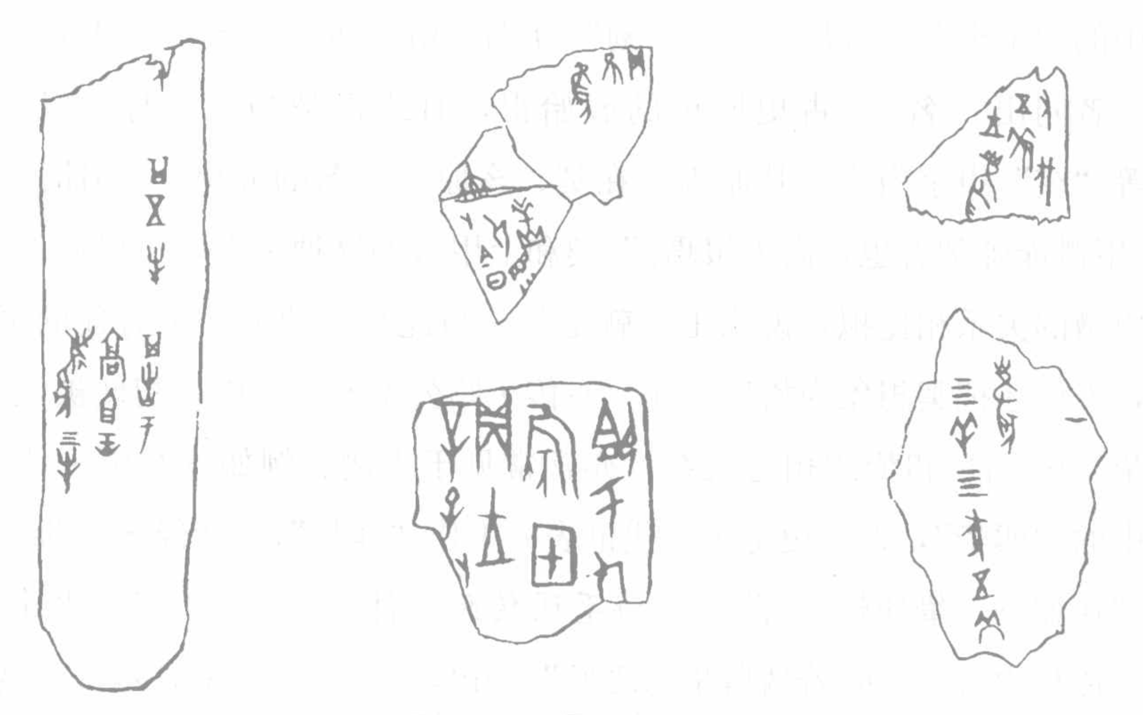


图3-59　甲骨文中的王亥

图左为《殷契拾掇》1.455片甲骨，自右上至左下读作“其五牛？其告于高祖王亥，三牛?”中上为《殷契粹编》第51片甲骨，右上方存“贞”“隹”“亥”三字。中下为《殷契佚存》888号甲骨，自左上至右下读作“辛巳卜，贞：王亥报甲乡，于河”。右上为《日本京都大学所藏甲骨文字》第3047片，自左上至右下读作“王亥五羌又伐”。右下为《库方氏藏甲骨卜辞》第1065片，自左上至右下读作“四羊四豕五羌，亥”。采自金祥恒《史记殷本纪之先王“振”与甲骨文之“王亥”》一文，载《中国文字》第26册，1967年12月台北出版。

① 胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，载《历史论丛》第一辑，中华书局1964年版；又《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，载《文物》1977年第2期。

② 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《观堂集林》卷九，中华书局1959年版。

本义就是“王”，是国家缔造者的标志。殷墟卜辞之所以仅在王亥的名字上加以鸟形标识，而不在商民族其他祖先的名字上加上此类标识，其原因就在于：鸷鸟并不是祖先或图腾的象征，而只是国家或王权的象征。本书在下文中还要谈到，同样由于王亥，“辛”这个字也成了王和王权的标记。

根据《史记·殷本纪》的记载，在上甲微之前尚有八王，亦即帝喾、契、昭明、相土、昌若、曹圉、冥、振。此八王皆是传说时代的人物，其名不见于卜辞——这是被大家认可的事实。前文“太阳祭典和十二支的来源”进一步认为，此八王的名称均联系于太阳，乃表现为对太阳升降过程的描写，亦即意味着不同时段的太阳祭祀。其中帝喾和契在历史上得到了较多的记录，一方面，可以看作“寅宾出日”、“寅饯纳日”这两种太阳祭仪的标志，看作某一历史时代的代名；另一方面，又可以判为实有的殷王。帝喾即殷墟卜辞中的“高祖夒”①，契即殷墟卜辞中的“王亥”。古以“契”、“刻”互训，由此可知“契”之古音与“亥”相同，二者同出一名。② 古史所记的殷始祖，时或以契当之，时或以亥、该、胲、核等“亥”声字当之，其原因亦在契、亥原是一名的分化。《国语·鲁语》说：“上甲微能帅契者也，商人报焉。”契和上甲微的这种关系，可以同卜辞中王亥和上甲微的关系相比拟，说明王亥就是契。与此相关的另一个有趣的事实是：在古代，人们还把契想象为鸷鸟。在《左传·昭公十七年》中，契便被记为“高祖少皞挚”③；而挚和鸷的相通关系，亦常常见于古籍。例如《左传·僖公二十六年》中的“熊挚”，在《史记·三代世表》中作“熊鸷”；《诗经·大雅·常武》毛传说“疾如飞，挚如翰”，陈奂《诗毛氏传疏》注“挚与鸷同”。此外，《史记·白圭传》中有“趋时若猛兽挚鸟之发”一语，《夏小正》中有六月“鹰始挚”一说，《说文解字》则云：“鸷，击杀鸟也。”可见高祖少皞之所以名为“契”或“挚”，乃因为他是鹰隼的化身和王权的化身。总而言之，既然高祖挚和高祖王亥是同一个人物，那么，龙山文化中的鹰人图案，其涵义便必定是和殷墟卜辞中冠以鸟形的“王亥”相通的。这两种符号应当都是商始祖契的神性符号。

---

① 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《观堂集林》卷九，中华书局 1959 年版。
② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局 1988 年重印本，第 339 页。
③ 郭沫若《中国古代社会研究》认为“少昊金天氏帝挚，其实当即是契。古挚契同部”，见《郭沫若全集·历史编》第一卷，人民出版社 1982 年版，第 227 页。

以上种种说明，在东夷民族中，鹰或鸷鸟具有国家保护神或王权之神的性格。在山东龙山文化至殷商时的各种人面鸷鸟纹器物上，我们同样可以看到这种性格的表现（图 4-11）。

鸱鸮和鹰隼，玄鸟和鸷鸟，就是这样作为东夷民族的鸟中之王，而登上历史舞台的。在商民族始祖契的故事中，它们曾经融合而为一体；但它们的分工却是非常明确的：作为具有生殖神力的鸟，玄鸟代表古老的图腾，代表商王族姓的由来，是王室的女性成员膜拜的偶像；鸷鸟则不同，作为食肉之鸟，它是权力、威严、地位以及国家机器的化身，在王室的男性成员中传承。这种分别乃对应于中国古代的姓与氏的分别。《左传・隐公八年》说："天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。"《通志・氏族略》说："三代之前，姓氏分而为二，男子称氏，女子称姓。氏所以别贵贱，……姓所以别婚姻。"如果我们注意到殷墟卜辞中大量由女性代表的氏族，如妇好、妇妊、妇敏、妇媟、妇白、妇鼠、妇姓等等；[①] 注意到殷代所保存的母权中心制度的遗迹——多父多母、特祭先妣、帝王称"毓"、兄终弟及等等；[②] 那么我们可以推测：玄鸟崇拜和鸷鸟崇拜之所以会集合于始祖契一身，乃因为契所代表的时代，正是东夷民族建立起父系制国家或酋邦的时代。

此外，我们还可以从文化融合的角度对玄鸟和鸷鸟的关系作进一步解释。

从出土文物的情况看，山东地区未必是玄鸟崇拜和鸷鸟崇拜的第一故乡。大汶口文化中所见的鸟纹，主要还是同河姆渡等文化相近的候鸟鸟纹，或者说鹈鸠类鸟纹。玄鸟应当是来自东北地区的某一部落的图腾之神。这一部落曾在辽东地区创出灿烂的红山文化，继而出于某种未知的原因，同一个流行卵生神话的部落合并，南下而到达山东地区。所以我们看到的最早的鸱鸮形象，乃出现在红山文化遗址之中；而在红山文化所灌溉的辽东以至朝鲜半岛这一大片土地上，又代复一代地传颂着以卵生人为特征的东明神话和朱蒙神话。[③] 直到建立清朝的女真民

---

① 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，中华书局 1988 年版，第 28 页至 29 页。

② 郭沫若：《中国古代社会研究》，《郭沫若全集・历史编》第一卷，第 230 页。

③ 《论衡・吉验篇》；《魏书・高句丽传》；《高丽好大王碑》；高丽朝金富轼《三国史记・高句丽纪》；今西龙辑《朝鲜旧三国史・东明王本纪》，载《内藤虎次郎颂寿纪念史学论丛》。

族或满民族，仍以鸟卵为自己的祖先。[①] 此外，《吕氏春秋》所记的玄鸟故事，以“燕遗二卵北飞，遂不反”的形式，暗示了这个部落的北方渊源；《诗经·商颂》所说的“相土烈烈，海外有截”，通常也被看作殷代祖先起自东北的证据。[②]

同玄鸟部落相反，鸷鸟部落来自中原地区。陕西华县庙底沟型仰韶文化遗址中的鹰陶尊（图 3-48），应当反映了鹰部落的渊源。鹰陶尊的写实风格，令人想见它作为图腾艺术的身份。如果按照许顺湛的推测，认为“以黄帝为代表的部族是创造仰韶中、晚期文化的主人”[③]，那么，我们便可以为山东龙山文化中鸷鸟崇拜的渊源找到一种合理的解释。因为《列子·黄帝篇》说过：“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊罴狼豹貙虎为前驱，雕鹖鹰鸢为旗帜。”黄帝族以“雕鹖鹰鸢”等鸷鸟为旗帜的方式，同龙山文化中以鸷鸟为王徽的方式，是具有明显的一致性的。——它们都是在原有的血缘社会组织被打破的情况下，人们所选择的新的族团的标志。为此，我们有理由推断：作为旗帜的鸷鸟，就是作为王徽的鸷鸟的来源。或者说，鸷鸟部落的东渐，不仅为山东地区的鸟民族增加了一个鸟崇拜的品种，而且，它也使作为地缘社会组织的玄鸟部落，获得了一种表示新的社会组织及其权力的手段。

民族迁徙意味着战争，同时也意味着文化的融合。我们可以从大量史料中看到，东方民族所建立的短尾鸟崇拜，是以许多图腾族团的归附或逃亡为基础的。宋代罗泌《路史》曾经统计，少昊的后代有六姓一百国，包括偃姓二十二国、嬴姓五十七国、纪姓六国、李姓四国、蔑姓两国。这一统计未必准确，但可资参考。据研究，其中偃姓诸国应当就是过去的鹎鸠类氏族的后代。——偃姓氏国今可考者有六、蓼、英、群舒诸国[④]，这些国名都同鸟有关：偃即燕，二字古音相同；英见于《尔雅·释鸟》，是一种似雀的小鸟；据《左传·文公十二年》孔疏引《世本》，群舒乃指舒鸠、舒庸、舒蓼、舒龙、舒鲍、舒龚等部落；而据《释鸟》，舒

---

① 《清太祖武皇帝实录》、《满文老档》（天聪九年五月初六）、《长白征存录》。参见赵志辉：《三仙女的传说与玄鸟生商比较研究》，载《民间文学论坛》1986 年第 1 期。

② 傅斯年：《夷夏东西说》，载《傅斯年全集》第三册，台北联经出版公司 1980 年版；王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《观堂集林》卷九。

③ 许顺湛：《中原远古文化》，河南人民出版社 1983 年版，第 225 页。

④ 傅斯年：《夷夏东西说》。

又称“雁鹅”、“皀鵞”；蓼即鹨，《释鸟》称之为“天鷚”，郝懿行注为“天雀”；六与翏同音，据《说文解字》“翏，高飞也”云云，其义亦为羽毛初丰而高飞的鸟。这些鸟部落后来都迁至长江流域的江淮地区；但从玄鸟神话的燕子形象中，以及其他资料（例如“鹰化为鸠”、“鸠化为鹰”① 的传说）中，我们仍然可以看到东方各民族的鸟图腾彼此融合，而结晶出以鹰鹗为代表的短尾鸟崇拜的痕迹。《说文解字·隹部》所见的那些鸟名，例如雀、鸡、鹨、雕、雁、鸱、雔、雒鸟、黎黄、雅（楚乌、卑居）、雒（鵋欺）、閵（鸲鹆）、巂（燕子）、雗（山鹊）、离（仓庚）、鴉（石鸟）、雝（雝渠）、雉（十四种水鸟）、雇（鴳鶌、窃玄等九种候鸟）等，应当是东方鸟民族图腾标志的遗迹。

关于战争对华夏民族社会组织方式的影响，这里还可以作点补充论证。从各方面情况看，氏族观念的建立、“氏”之代替“姓”而成为血缘群体的标志，在很大程度上是同军事生活相关联的。前文谈到：“姓”的本义是女子所生的子女，故其字从“女”从“生”。在这一基础上，“姓”又引申而指由同一女子所生之子嗣所组成的亲族，即母系制度下的氏族，杨希枚称之为“姓族”②。“姓族”之转变为“氏族”，其线索既可以通过“氏”字的原始字义考见，又可以通过“族”字的原始字义考见。丁山说过：“氏”和“示”音同字通，原是同一字。在氏族社会中，人们以图腾为宗神，立图腾柱或祭祀柱作为标志，于是有“示”字。“示”字所从的横划“二”或“一”，是上帝的象征；所从的竖划“丨”，是祭祀柱的象征；而柱旁之“八”，则象征柱上所挂的彩帛。这同样也是“氏”字的本义：“示”字的简笔“T”，便是“氏”字的初形。③ 可见“姓”、“氏”二字是作为人类血缘群体的标志而产生的。而“族”字则是另一种标识字。它在《说文解字》中属“㫃”部，其字在甲骨金文中像矢锋箭镞（图 3-60）。矢的用途在于杀敌和自卫，㫃的用途在于摽众和

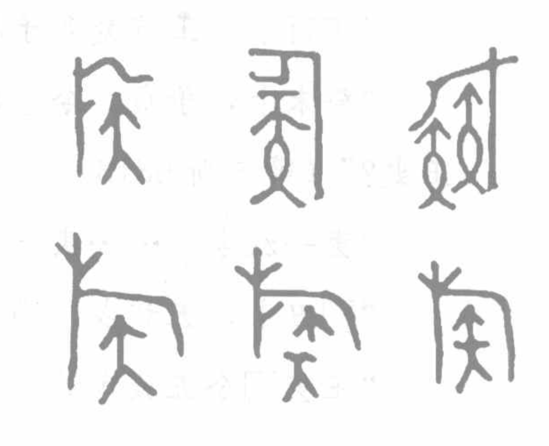


图 3-60　甲骨金文中的“族”字
上为甲骨文，下为金文。

① 《礼记·月令》。
② 杨希枚：《论先秦所谓姓及其相关问题》，载《中国史研究》1984 年第 3 期。
③ 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，中华书局 1988 年版，第 3 页至 4 页。

指麾，所以韦昭注《国语·楚语》说："族，部属也。"俞樾《儿笘录》说："族者，军中部族也。"这就是说，"族"代表一个超越了血缘关系的社会组织，也代表了一种新的人群标志。

关于"族"最初乃指军事组织，文献记载和甲骨卜辞都可以证明。前者如《国语·楚语上》述晋楚鄢陵之战，有"军中王族"一语。《左传·成公十六年》记此事亦云："苗贲皇言于晋侯曰：'楚之良，在其中军王族而已。请分良以击其左右，而三军萃于王卒，必大败之。'"后者如《甲骨文合集》所载关于"王族"、"子族"、"多子族"、"一族"、"三族"、"五族"的卜辞：

"□戌卜，王族令。"（第六册 14928）

"叀王族令。"（第十一册 34131）

"雀其乎王族来？雀弗其乎王族来？"（第三册 6946 正）

"庚巧卜，争贞，乎王族先。"（第六册 14919）

"戊戌卜，争贞，叀王族令戈☐。"（第六册 14915）

"己亥贞，令王族追召方及于□。"（第十册 33017）

"㞢子族。"（第六册 14924）

"叀束令众多子族。"（第六册 14921）

"丁酉卜，王族爰多子族立于舌。"（第十一册 34133）

"癸未卜，争贞，令□以多子族璞周由王史？贞，令多子族比犬众冓由王史？"（第三册 6813）

"叀一族令。……叀三族马令。众令三族。"（第十一册 34136）

"□丑卜，五族戍，弗雉王□吉。"（第九册 26880）

"王叀□令五族戍羌。"（第九册 28053）

这些例证表明：在甲骨卜辞中，凡有"王族"、"多子族"等词的，都是有关军事的卜辞。"王族"即由王的亲族组成的队伍，多子族是由大臣或诸侯的亲族组成的队伍。① 既然殷墟关于"族"的卜辞皆与军事活动有关，那么，卜辞的

① 李学勤：《释多君多子》，载胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社 1983 年版，第 17 页至 18 页。

"族"，不应单纯理解为"亲族"或"家族"，还应理解为由"亲族"或"家族"构成的从事战争的军事组织。[①] 事实上，张政烺早已指出了这种情况，云：古代中国的氏族组织和军事编制中有百人团体（"伯夫"）、千人团体（"千夫"）、万人团体（"万夫"）存在，乃类似于古秘鲁印第安人中的家族、普通氏族、大氏族。其基本方式是：十个百人团体结合起来成为一个千人团体，十个千人团体结合起来成为万人团体，建立在这种组织之上的酋长便称作"王"。这在甲骨文中很常见，并表现为后来的各种礼制。[②] 对于这种情况，刘钊的解释是：当时殷王朝向每个族氏所征集的民兵数量是固定的，即每族征集一千人；所征集的族氏是变动的，但基本限于三个或五个。[③] 而朱凤翰则表述说：在先秦文献中，"氏"一般用来指称作为父系继嗣群的家族组织，只在少数情况下指称"姓族"以及非单纯血缘的部族；殷墟卜辞中所见的"族"则"多是军事组织"。[④] 总之"族"代表了一种新的、因军事需要和生产需要而建立起来的社会组织，不同于过去的"姓"、"氏"。由此可以想象，同这种新的社会组织相对应的人群标志物，也必定会应运而生。这种在"族"的阶段出现的新的人群标志物就是旗帜。我们看到的事实是，因为行军作战的需要，人们开始用手执的旗帜而非以固定的祭祀柱作为自己的标志物了：

> 《左传·昭公十七年》："昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。"
>
> 《列子·黄帝篇》："黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。此以力使禽兽者也。"

---

① 刘钊：《卜辞所见殷代的军事活动》，载《古文字研究》第16辑，中华书局1989年版，第76页至79页。

② 张政烺：《古代中国的十进制氏族组织》，载《历史教学》第2卷第3期至第6期，1951年。

③ 刘钊：《卜辞所见殷代的军事活动》，《古文字研究》第16辑第79页。

④ 参见朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社2004年版，第15页至18页，28页。

《史记·五帝本纪》：黄帝"教熊、罴、貔、貅、貙、虎，以与炎帝战于阪泉之野"。《大戴礼记·五帝德》：黄帝"教熊、罴、貔、貅、貙、虎，以与赤帝战于阪泉之野"。《论衡·率性篇》："黄帝与炎帝争为天子，教熊、罴、貔、虎以战于阪泉之野。"《论衡·吉验篇》：黄帝"教熊、罴战，以伐炎帝，炎帝败绩"。

《山海经·大荒东经》："有蒍国，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。""中容人，食兽、木实，使四鸟：豹、虎、熊、罴。""白民，销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。""黑齿姜姓，黍食，使四鸟。""玄股，黍食，使四鸟。"

《山海经·大荒南经》："三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。""张弘之国，食鱼，使四鸟。"

《山海经·大荒西经》："先民之国，食谷，使四鸟。"

《山海经·大荒北经》："叔歜国，颛顼之子，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。""毛民之国，依姓，食黍，使四鸟。"

这几段话都可以看作关于族和族名的记录。它们表明：在史前之时，人们已习惯使用云、火、水、龙、鸟等不同种类的物体，以及雕、鹖、鹰、鸢等猛禽，熊、罴、貔、貅、貙、虎等猛兽，来作为"族"的标志。这种标志被表述为"为×师而×名"、"帅四鸟"等等，按照《释名》的看法，它们不同于图腾柱，而是"旌旗之始"①。这种情况意味着，我们可以从人群标志的角度来概括史前时期文化的阶段性发展：其一是"姓"的阶段，人们用旧的、同生殖相关联的图腾来标志母系氏族；其二是"氏"的阶段，人们用新的、同族群保护神相关联的图腾来标志父系氏族；其三是"族"的阶段，人们用鸷鸟、猛禽等具有强大力量的事物来标志战斗的和生产的集体。在属于新石器时代晚期和青铜时代早期的文物中，我们看到了大量短尾鸟——食肉之鸟和猛禽——的纹饰。它们正是在这一背景下出现的。

另外值得一提的是，古人关于氏族还有一些特殊的表达方式，例如表达为

① 《初学记》卷二十二"武部"引。

“才子”和“不才子”：

《左传·文公十八年》：“昔高阳氏有才子八人，苍舒、隤敳、梼戭、大临、尨降、庭坚、仲容、叔达，齐圣广渊，明允笃诚，天下之民谓之八恺。高辛氏有才子八人，伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸，忠肃共懿，宣慈惠和，天下之民谓之八元。此十六族也，世济其美，不陨其名。……昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物。顽嚚不友，是与比周，天下之民谓之浑敦。少皞氏有不才子，毁信废忠，崇饰恶言，靖谮庸回，服谗蒐慝，以诬盛德，天下之民谓之穷奇。颛顼氏有不才子，不可教训，不知话言，告之则顽，舍之则嚚，傲狠明德，以乱天常，天下之民谓之梼杌。此三族也，世济其凶，增其恶名，以至于尧，尧不能去。缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，侵欲崇侈，不可盈厌，聚敛积实，不知纪极，不分孤寡，不恤穷匮，天下之民以比三凶，谓之饕餮。舜臣尧，宾于四门，流四凶族，浑敦、穷奇、梼杌、饕餮，投诸四裔，以御螭魅。”（又见《史记·五帝本纪》）

这里提到了“才子”和“不才子”共二十“族”。从中可以辨认出许多富于形象的族名，例如虎、熊、豹、狸等动物族名，浑敦、穷奇、梼杌、饕餮等神兽族名。按浑敦又见《庄子·应帝王》，乃中央之帝，“其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也”[①]——是一个浑圆的动物（图 3-61）。穷奇见于《山海经·西山经》和《海内北经》，被描写为“其状如牛，猬毛”或“状如虎，有翼”的食人动物。到汉以后，穷奇进而成为驱傩逐疫十二兽之一[②]。梼杌的形象亦接近



图 3-61　《山海经·西山经》中的帝江（浑敦）

① 《山海经·西次三经》。
② 《后汉书·礼仪志》。



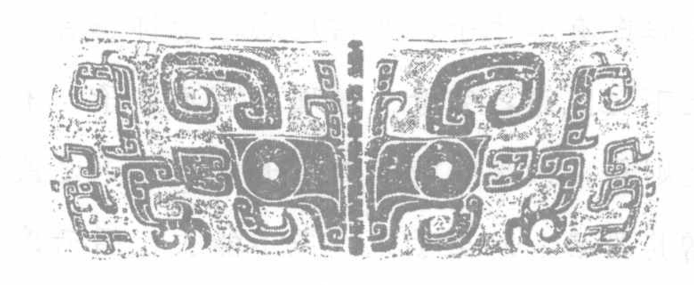




图 3-62 殷商青铜器上的饕餮纹

饕餮纹是一种常见的怪兽纹样。其特点是以两目为坐标，加上巨眉、裂口等图案，构成以兽面为主体的图案。自宋代金石学家王黼为其定名以后，“饕餮纹”一名一直沿用至今。本图是两种较典型的饕餮纹：上方两件为单纯饕餮纹，无云雷底纹；下方三件为复杂饕餮纹，即浮雕与减底阴刻相结合的饕餮纹。

穷奇，乃西方大荒中之兽，“其状如虎而大，毛长二尺，人面虎足，猪口牙，尾长一丈八尺”。[①] 饕餮的形象则大量见于商周青铜器（图 3-62），在《山海经·北山经》中，被描写成“其状如羊身而人面，其目在腋下，虎齿人爪”的食人怪兽。郭璞说：“为物贪婪，食人未尽，还害其身。像在夏鼎，《左传》所谓饕餮是也。”又说：“狍鸮贪婪，其目在腋；食人未尽，还自龈割；图形妙鼎，是谓不若。”[②] 这正意味着：在古代青铜器上，上述神兽曾作为族群符号而得到了记录。

总之，古代器物上的动物图像，当它们作为族群符号出现的时候，它们可能有两种涵义：一是作为图腾标识或图腾符号之遗留的涵义，二是作为地缘共同体之标识或军事组织之标识的涵义。前一种符号往往具有生殖崇拜的内涵，后一种符号则往往具有鸷兽崇拜的内涵。它们是两个不同的历史时代的产物。

① 《神异经·西荒经》。
② 郭璞：《山海经·北山经》注、《山海经图赞》。

三、 三羽和九尾：西方长尾鸟崇拜

当东方民族以多种部落的联合为基础，建立起短尾鸟崇拜的统治地位的时候，在中国西部的黄河中上游地区，创造仰韶文化和中原龙山文化的许多民族，共同塑造了以“三羽”、“九尾”为代表的长尾鸟形象。

这一形象同样是文化融合的产物。其历史起点可以追溯到仰韶文化早期——半坡时期。在半坡遗址中，曾出现以人面鱼纹和太阳纹为代表的一批彩陶纹饰。据考察，这里的鱼纹乃按白头、黑头及与蛙纹的关系，分别代表不同的人群及聚落(图 3-63)。[①]也就是说，这些鱼纹是人群的标志；人面鱼纹上的光芒和太阳纹

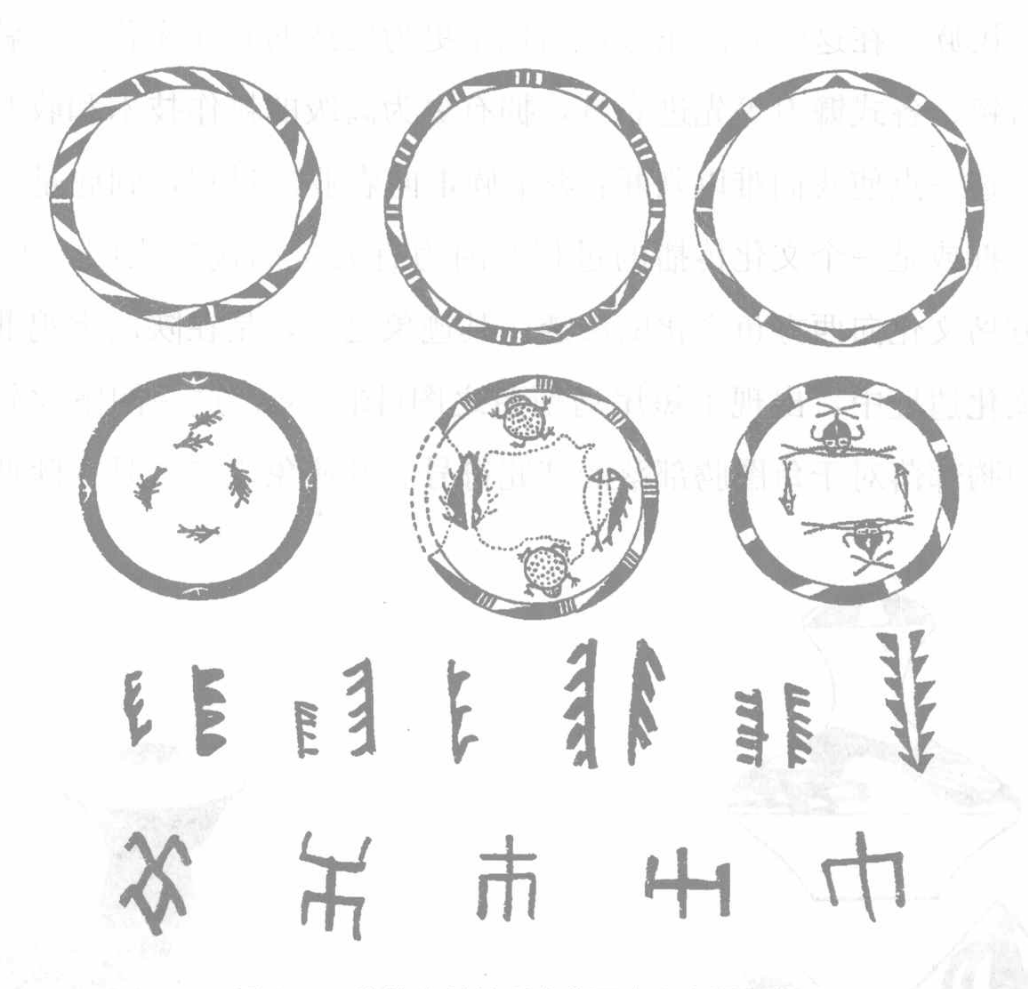


图 3-63　半坡遗址的彩陶盆图案和陶器刻符

第一行是三种不同的彩带盆图案，第二行是三种不同的彩陶盆图案，第三行分别是单鱼纹刻符（左边五枚）和双鱼纹刻符（右边三组），第四行是五种不同的蛙纹刻符。研究者认为，半坡人曾通过这些符号的排列组合，来表示不同的人群及聚落。

① 陈雍：《姜寨聚落再检讨》，载《华夏考古》1996 年第 4 期。

中的光芒如出一辙，表明这里曾发生鱼图腾与太阳崇拜的合一。这种文化现象可以在古代的炎帝神话中找到印证:《山海经·海内南经》记有人面鱼身的“氐人国”(图3-64)，据《大荒西经》，这人面鱼身的氐人是“炎帝之孙”；而炎帝则是著名的崇拜火和太阳的民族。



图3-64 《海内南经》中的氐人国

炎帝又名“神农氏”，这一名称意味着，炎帝族有农业的传统。考虑到太阳崇拜同农业的一定联系，我们可以把鱼日图案的经济背景理解为渔猎时代(以鱼纹为代表)向农业时代(以日纹为代表)过渡。但炎帝族却不是从事农耕的唯一民族。在这时候的东方，出现了更为发达的农业文化。这就是使用了双齿耒、石铲、各式镰刀等先进农具，拥有更为高级的耕作技术和收割技术的大汶口文化。这一点使我们难以判断:炎帝族走向农业的过程，到底是一个自发的进步过程，抑或是一个文化传播的过程?因为有大量的迹象表明:在中原地区，曾发生东方鸟文化向西方鱼文化的渗透。其迹象之一，是在陕西宝鸡北首岭的半坡型仰韶文化遗址中，出现了短尾鸟衔鱼之图(图3-65)。这一图案比较写实，可以看作鸟图腾部落对于鱼图腾部落的禁咒符号。其迹象之二，是在陕西武功游风



图3-65 北首岭仰韶文化鸟衔鱼图



图3-66 武功游风仰韶文化鸟鱼合体图

的半坡型仰韶文化遗址中，出现了鸟鱼合体之图。根据《易·说卦》所说“离为目……为火，为日”云云，可以推测图中的鱼眼是太阳和鸟的化身（图 3-66）。这一图案则比较抽象，可以理解为作为鸟、鱼部落联盟之标志的综合图腾。与此类似的文化符号——作为文化碰撞和融合过程之反映的艺术形象——还见于陕西临潼姜寨彩陶葫芦瓶，即其上的鱼鸟组合图（图 3-67）。这幅图以位于腹部的对称两耳为分界，前后各绘有两个鸟头，鸟头呈昂首张望之状。在两耳上下，又各绘一组鱼纹或一组变形鱼纹。变形鱼纹用三角形表示，呈交尾状或接头状。① 此外，在《山海经·西山经》中有对于西方鱼的描写，这些描写强调了“鱼身而鸟翼”、“其状如鹊”、“赤喙尾赤羽”等鸟的特征。在中原地区的仰韶文化遗址中，我们还可以看到“三足乌”、“踆乌”纹饰的流行。据本书第五章第一节“鸱龟曳衔”所论，三足乌和踆乌的形象来自东方的鸱鸮传说；但在中原地区，三足乌和踆乌形象大多是以变体的形式出现的（图 3-68）。若与半坡文化遗址的鱼头纹（图 3-69）作一比较，那么可以知道，这些变体形象明显含有丰富的鱼文化的因素。事实上，从西周到汉代所见的大量鸟啄鱼图（图 3-70、71），其文化渊源，可以追溯到新石器时代鸟、鱼部落的关联。



图 3-67　姜寨彩陶葫芦瓶

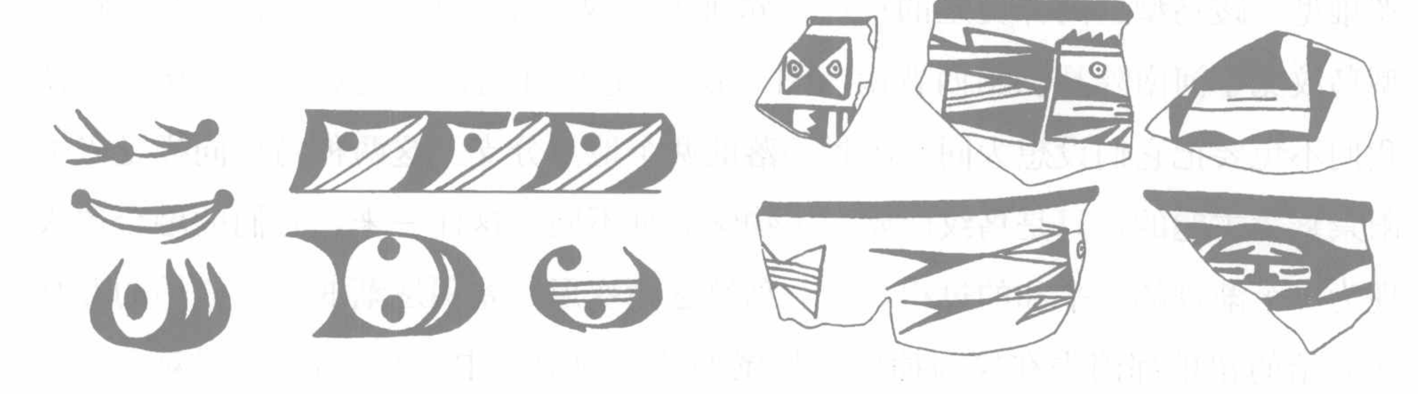


图 3-68　庙底沟类型的彩陶鸟纹

图 3-69　半坡遗址的鱼头纹彩陶片

① 参见《中国大百科全书·考古卷》，第 231 页。

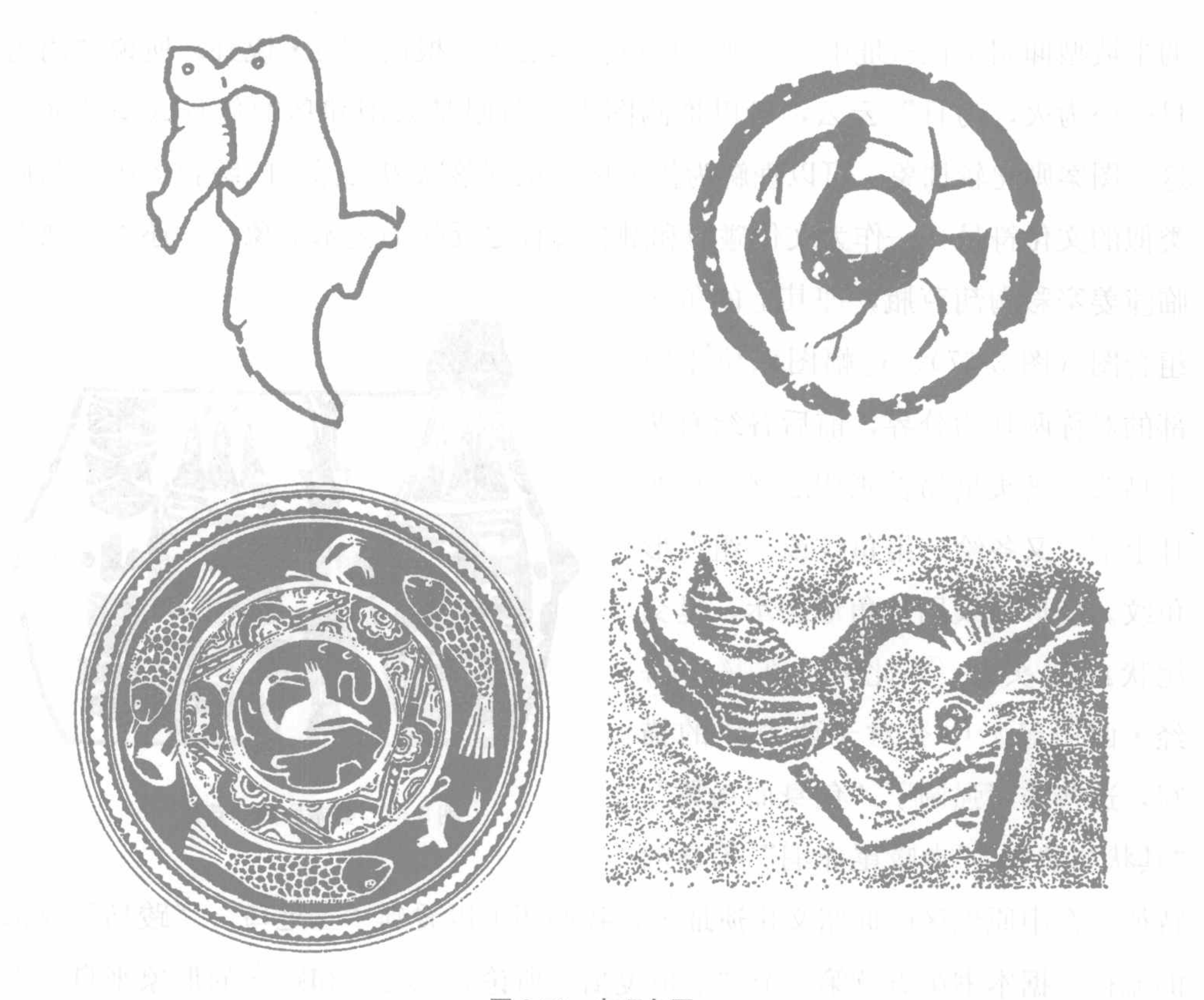


图 3-70　鸟啄鱼图

左上为出土于山东济阳的西周玉雕，右上为出土于陕西凤翔的秦代瓦当图案，左下为出土于河北满城汉墓的彩绘陶盆花纹，右下为出土于四川合川沙坪东汉墓的墓室浮雕。

鸟纹与鱼纹的结合，代表了西方长尾鸟形象形成史的第一步。接下来，庙底沟类型的仰韶文化成为它进一步发展的背景。——在陕豫晋交界处，同时出现了翟雉型、踆乌型这两种类型的鸟纹。翟雉型鸟纹见于陕西华县（图 3-72），踆乌型鸟纹见于河南陕县和山西晋南（图 3-73）。它们在时间、地点上十分接近，使我们不免要把它们设想为同一图腾部落的两个地方分支。这两种鸟纹同样是以太阳崇拜为主题的，只是鸟纹所属的生物学品种不同。这样一来，它们的融合便表现为一个渐进的、平和的过程。——鸟纹逐渐变形，差别逐渐泯灭，原始的踆乌和原始的翟雉都消失在较为抽象的长尾型的鸟图案当中(图 3-74)。[1] 但对于具有

① 石兴邦：《有关马家窑文化的一些问题》，载《考古》1962 年第 6 期。

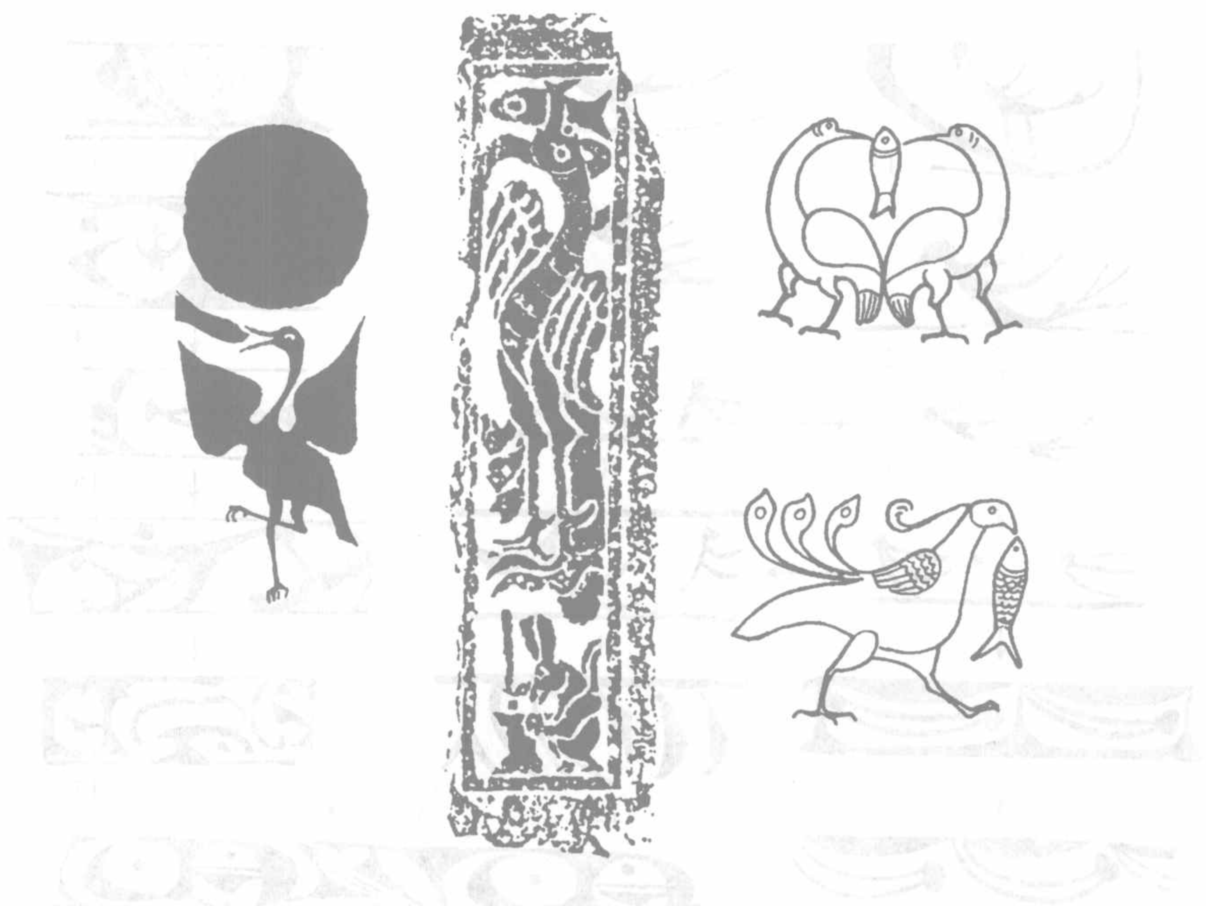


图 3-71 汉画像石鸟啄鱼图

左图见于陕西绥德汉画像石，中图见于河南襄城汉画像石，右上见于山东济宁汉画像石，右下见于江苏徐州汉画像石。中图在鸟纹下刻有玉兔捣药形象，说明在鸟衔鱼图中隐藏了一个关于月亮的神话。

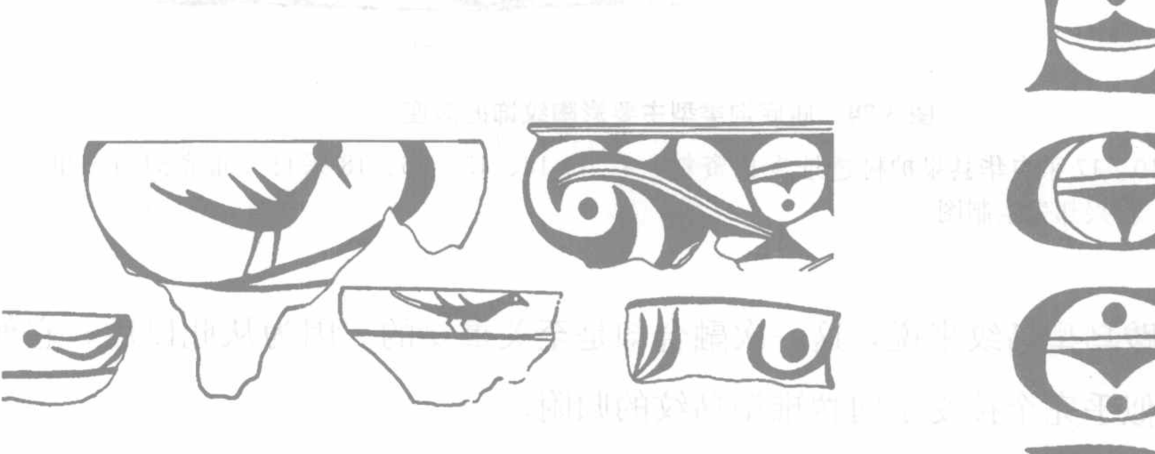


图 3-72 陕西华县柳子镇庙底沟类型彩陶鸟纹



图 3-73 河南陕县庙底沟类型彩陶鸟纹

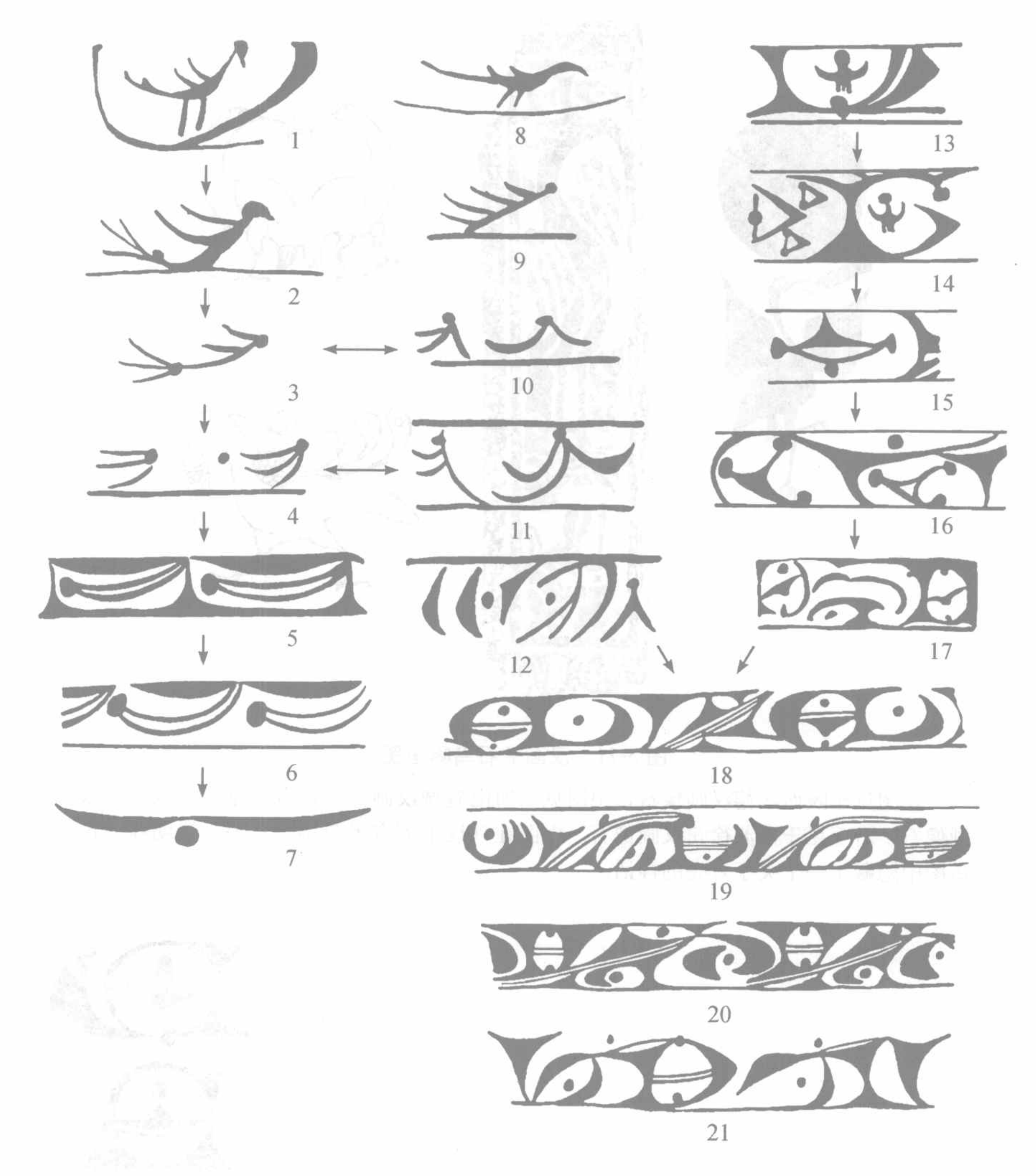


图 3-74 庙底沟类型主要彩陶纹饰的演变

1-8、10、17 采自华县泉护村遗址发掘资料，9、11-13、15、16、18 采自《庙底沟与三里桥》一书。石兴邦先生制图。

短尾特征的踆乌型鸟纹来说，这一次融合却是至关重要的。因为从此以后，它便销声匿迹，似乎完全接受了向翟雉型鸟纹的归附。

事实上，建立庙底沟型文化的民族也就是建立长尾鸟崇拜的民族。尽管庙底沟和半坡并称为仰韶文化的两种主要类型，但它们的民族属性是很不一样的。半坡文化是以鱼为图腾的族群的文化，而庙底沟文化则是以蛙和鸟为图腾的族群的

文化。[①] 从一千多处仰韶文化遗址看，这一文化持续了两千多年，经历了自母系氏族繁荣而至衰落的过程。[②] 在这条历史的纵线上，半坡文化和庙底沟文化便成了仰韶文化的两个发展阶段的代表。因此，长尾鸟崇拜在庙底沟文化中的出现，至少蕴含了以下三个意义：

第一，它代表了一种新的图腾信仰的兴盛，属于一个新的民族。

第二，这种图腾和蛙图腾并存，表明它是一种同父系制相联系的图腾；或者说，这里的长尾鸟，就像山东龙山文化中的鸷鸟一样，其功能在于已成为地缘社会组织的象征。

第三，如果我们把鸟的图案看作农时观念获得稳固确立的标志，那么，长尾鸟崇拜还是中原地区所特有的农业文化的产物。当这一文化获得充分发展的时候，中原地区的踆乌图案便随之消失。——这一情况，可以作为长尾鸟文化的先进性的证明。

此后，西方长尾鸟崇拜有过两次大的发展。第一次，它从庙底沟类型演变为石岭下类型；第二次，它从石岭下类型演变为马家窑类型。这三种类型的鸟纹的区别在于：庙底沟型较为写实，日纹独立，以圆圈或圆弧的形式绘于鸟身上下；石岭下型开始强调鸟的三羽冠和三羽喙，并以实心圆点表示太阳和鸟目这双重意象；马家窑型则创造出鸟目和日纹的同构形式，并以此为核心，把冠三羽和喙三羽发展成若干组漩涡形纹，构成九尾鸟的意象。如果我们要对上述三种长尾鸟纹饰的演变过程作一概括，那么可以说，西方长尾鸟形象经过了写实型——三羽型——九尾型的嬗替（图 3-75、76）。

长尾鸟纹的上述变化是和一个文化传播过程同步的。这里面有两个值得注意的事实：其一，上述文化遗址中的蛙纹，也和鸟纹一样发生了变化（图 3-77）。这说明从庙底沟文化到马家窑文化，其民族属性可以判为同一个系统。其二，从地理角度看，这一系统的彩陶文化表现出西渐的趋势。概括说来，这种西渐的进程表现为："从陕西关中地区发源，而后逐渐向西开拓，在公元前第五千年的半

---

① 石兴邦：《有关马家窑文化的一些问题》，载《考古》1962 年第 6 期。

② 石兴邦：《仰韶文化》，载《中国大百科全书·考古学卷》，中国大百科全书出版社 1986 年版。

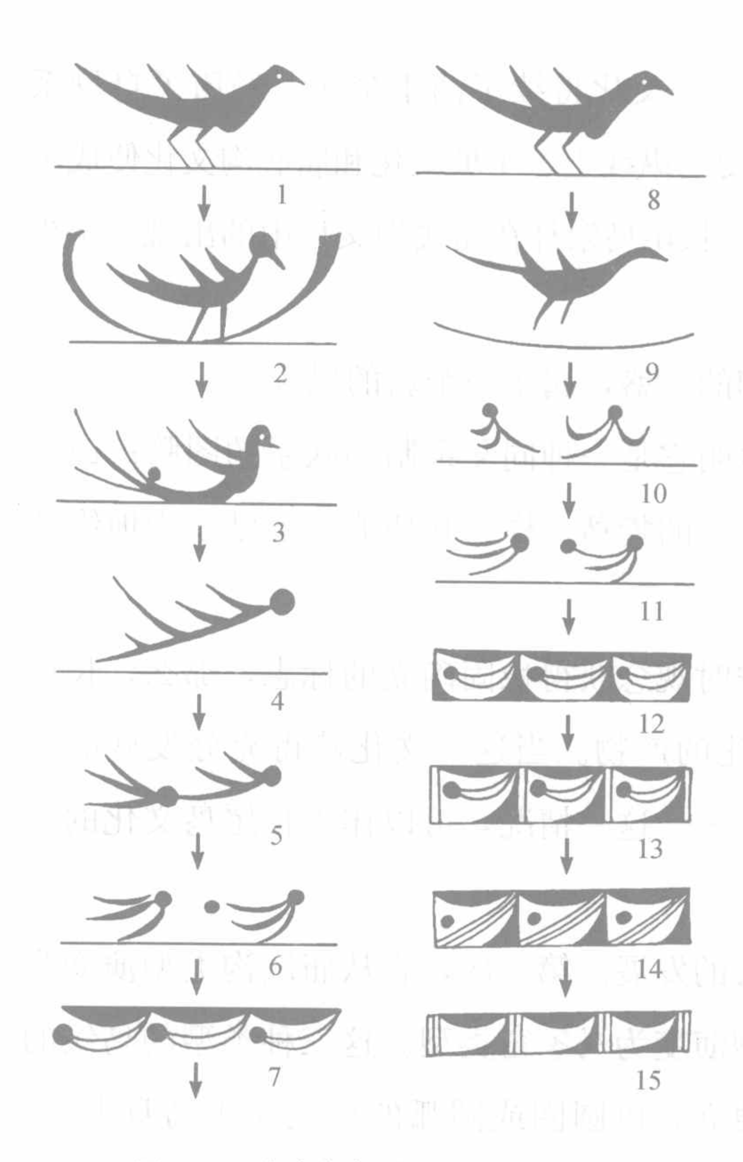


图 3-75　庙底沟类型彩陶鸟纹演变图

1－6、8－11 出土于陕西华县泉护村，7、12、14 出土于河南陕县庙底沟，13 出土于山西永济石庄，15 出土于陕西西安客省庄。采自张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 159 页。

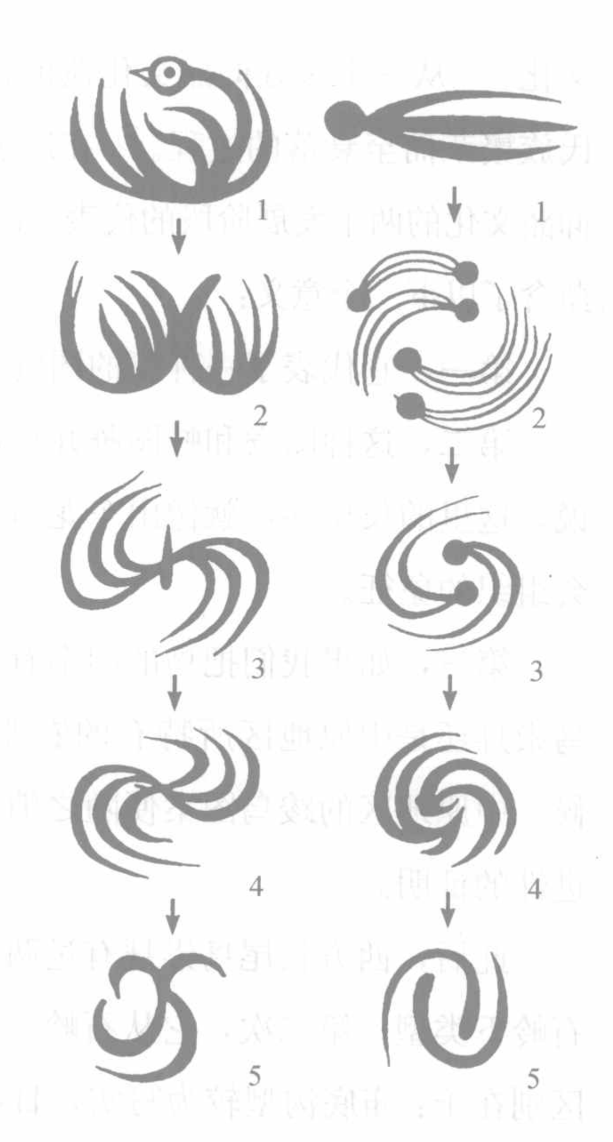


图 3-76　甘肃马家窑类型彩陶鸟纹演变图

左 1 出土于天水杨家坪，左 2 出土于秦安田家寺，左 3 出土于兰州红山，左 4、左 5 出土于东乡林家；右 1 出土于永登蒋家坪，右 2 至右 5 出土于东乡林家。采自张朋川：《中国彩陶图谱》，文物出版社 1990 年版，第 163 页。

坡期到达甘肃东部，在公元前第四千年前半叶的庙底沟期到达陇西和青海东界，在公元前第四千年的后半叶的马家窑期到达河西走廊东端，此后通过小坪子期、半山期、马厂期和四坝文化一直延伸到河西走廊的最西端。”① 以上两个事实表明：长尾鸟文化的西渐，西渐过程中对其他文化的改造和吸收，应当就是鸟纹变化的主要原因。我们现在已无法一一指出参与上述文化融合过程的民族，但有一点可以肯定，简狄民族的加入在这一过程中发挥了巨大的作用。

① 严文明：《甘肃彩陶的源流》，载《文物》1978 年第 10 期。

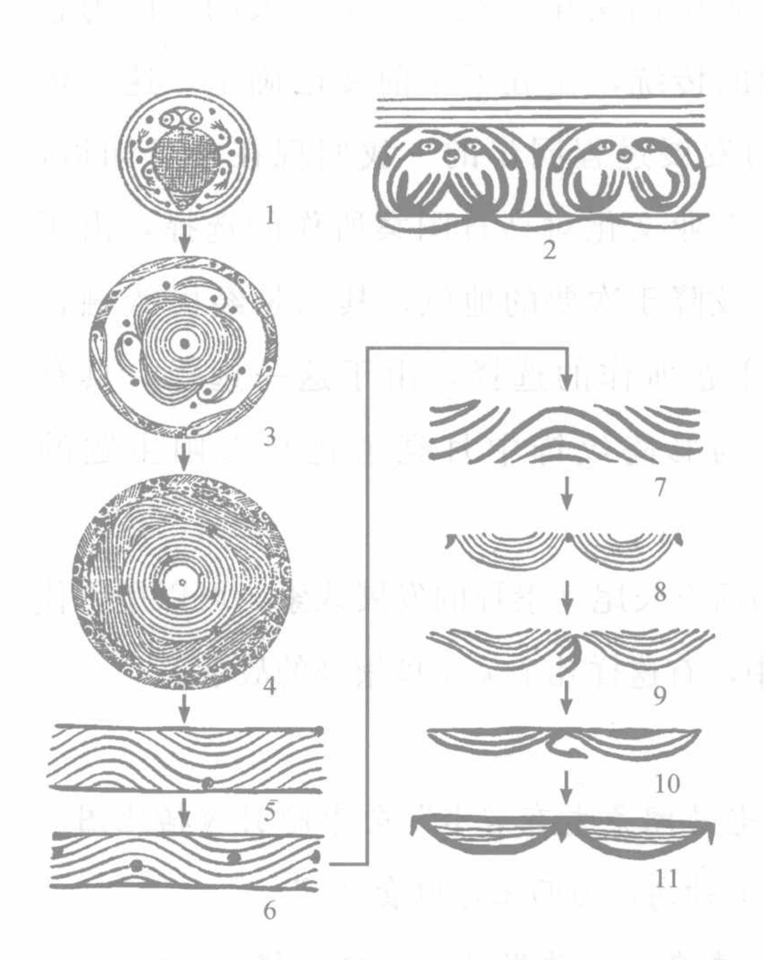


图 3-77 马家窑类型彩陶中蛙形纹饰的演变

采自石兴邦：《有关马家窑文化的一些问题》，载《考古》1962 年第 6 期。

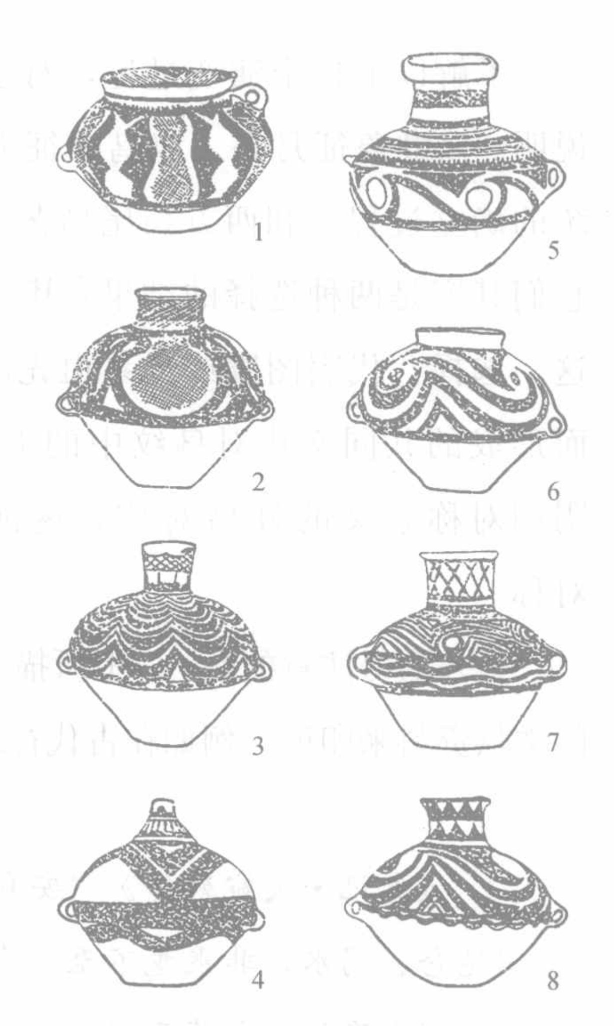


图 3-78 半山式彩陶器

其中 1、2、3、4 以拟蛙纹为纹饰的主体，5、6 以拟鸟纹（拟日纹）为纹饰的主体，7、8 则体现了拟蛙纹和拟日纹的结合。参看石兴邦：《有关马家窑文化的一些问题》，载《考古》1962 年第 6 期。

从写实型到三羽型再到九尾型的鸟纹变化过程，同时还可以解释为主题变化的过程。因为上述变化的总趋势，就是太阳因素的增加。或者说，是淡化鸟纹符号中反映图腾成分的具象鸟因素，而加强其中的太阳因素（鸟目、鸟羽、漩涡）的过程。从墓葬物纹饰的题材看，这个以庙底沟文化为代表的部落，是鸟、蛙共存的胞族组织①。因此，上述过程的一个重要表现是：彩陶纹饰的演变，也发生在蛙纹方面。鸟、蛙两种图腾符号的共存，于是演变为日、月两种符号的共存。在后于马家窑文化的半山、马厂、齐家等考古学类型中，我们甚至可以看到这样的局面：鸟纹渐渐消失，彩陶纹饰表现为拟蛙纹（主要表现为波浪纹）和拟日纹（主要表现为漩涡纹）的共存（图 3-78）。

① 石兴邦：《有关马家窑文化的一些问题》，载《考古》1962 年第 6 期。

了解以上这个演变过程，对于理解中国文化无疑是意义重大的。因为它说明：以蛙象征月亮、以鸟象征太阳的传统，在五千年前便已确定。这一传统的确立过程是和西方长尾鸟艺术的发展过程同步的。我们现在并且知道，它们其实是两种选择的结果：其一是农业文化对鸟日图案所作的选择，由于这一选择，代表图腾或母系祖先的蛙纹降于次要的地位；其二是经民族融合而形成的共同文化对鸟纹中的太阳主题所作的选择，由于这一选择，具有阴阳对称意义的蛙鸟对称，遂演变为彩陶纹饰中月亮主题与太阳主题的对称。

另外值得注意的是：以上所描写的西方长尾鸟崇拜的发展线索，可以用古代的文献资料来印证。例如在古代神话中，有这样几个关于鸟崇拜的故事：

> 《史记·大宛列传》“安息长老传闻条支有若水”句索隐引《括地图》：“昆仑、弱水，非乘龙不至。有三足神鸟，为西王母取食也。”
>
> 《山海经·大荒西经》：“有三青鸟，赤首黑目，一曰大鵹，一曰少鵹，一曰青鸟。”郭璞注：“皆西王母所使也。”
>
> 《通典·边防·轩渠》：“轩渠，其国多九色鸟：青口、绿颈、紫翼、红膺、绀顶、丹足、碧身、缃背、玄尾。亦名九尾鸟，亦名锦凤。其青多红少谓之绣鸾。常从弱水西来，或云是西王母之禽也。”

这几个围绕西王母而展开的凤鸟故事，恰好构成一个“三足神鸟——三青鸟——九尾鸟”的序列。这一序列是耐人寻味的。它们所反映的，应当就是西方长尾鸟的纹饰嬗演史上的那些事变。或者说，如果我们把关于“三足神鸟”的神话同庙底沟文化中的三足鸟对应起来（这种对应关系十分明显），那么，关于“三青鸟”的神话便无疑是对三羽冠、三羽喙等长尾鸟崇拜的一种传说形式的记录。而这样一来，我们又可以推断：石岭下文化和马家窑文化中的“三羽”，应当像神话中所谓“大鵹”、“少鵹”、“青鸟”一样，反映了三个或多个图腾部落的融合；而马家窑文化中的九尾和古代神话中的锦凤、绣鸾，于是可以判为中国西部各个鸟图腾部落的共同文化的表现。

第五节　虎图腾和虎崇拜

虎是中国最大最凶猛的食肉动物。它体魄雄壮，周身斑纹鲜明，有粗壮的长尾和锐利的爪牙（图3-79）。按照今天的生物学分类，它和豹、狸猫、猞猁等食肉动物同属猫科。由于它凶猛异常，因此，它在很早的时候即被人崇拜，奉为“山兽之君”①。后来人则联系虎额上的“王”形斑纹，称之为“兽中之王”（图3-80）。

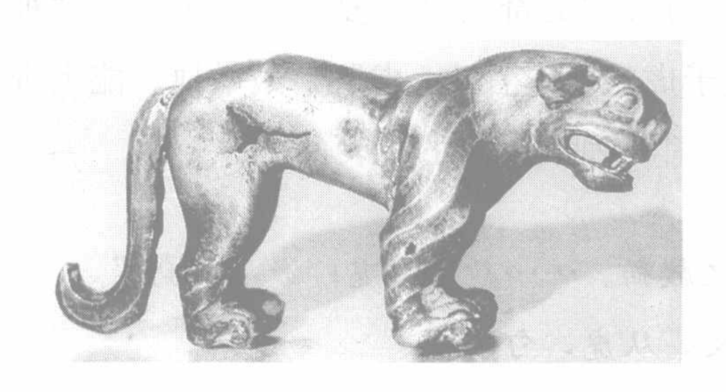


图3-79　银虎

1957年出土于陕西省神木县纳林高兔村，为匈奴民族的遗物。参见图3-124。



图3-80　虎头图案

清代刺绣剪纸图样，今存安徽芜湖。上图为躯体展开式，俗称“二虎争头”；余二图为躯体省略式。



图3-81　甲骨文和金文中的“虎”字

右二字为金文“虎”字，其他为甲骨文字。

从甲骨文和金文的字形看，古人对于虎的头角、利齿、巨口、长尾和劲健的身姿有着深刻的印象（图3-81）。这些形体特征均曾被古人神化，而视为神性的

① 《说文解字·虍部》。

标志。例如在《山海经》诸“山经”中，西王母、驳、钦駓、狍鸮、蠪侄、魼雀、蠱围、猕、梁渠等神兽和神禽都具有“虎齿”、“虎牙爪”的特征；在《南山经》、《西山经》、《中山经》、《海外南经》和《大荒南经》中，鹿蜀、彘、神英招、陆吾、马腹、天吴、吉神泰逢、祖状之尸、强良等，则被描写成“虎文鸟翼”、“人面虎尾”、“方齿虎尾”的神兽。而且，凡是形似虎的奇兽，例如彘、穷奇，都有“食人”的神性。各个古老民族都用自己的语言记录了关于虎的印象，因此虎还有“李父”、“李耳”、“於䖘”、“伯都”[1]、“虪”、“虪”[2]、“于择”、“虥猫”、“委虒”[3]、“酋耳”、“驺吾”、“开明”、“穷奇”、“马复”、“罗罗”[4]、“神狗”[5] 等别名。这些称呼反映了古人关于虎的基本看法：虎既是最敏捷、能飞奔的动物[6]，又是食肉猛兽（豹、貀、貔、貙、狸、猫）的代表：

《尔雅·释兽》：“虎，窃毛谓之虥猫。……虪，白虎；虪，黑虎。”

《说文解字》：“豹，似虎，圜文，从虎，勺声。”

《尔雅·释兽》郭璞注：“貀似虎而黑，无前两足。”“（貔）一名执夷，虎豹之属。”“今山民呼貙虎之大者为貙豻。”

《文选·吴都赋》“貗貐貙象，乌菟之属”李善注：“貙，虎属也。……于菟，虎也。江淮之间谓虎为于菟。”

《本草纲目·兽部》：“‘李耳’当作‘狸儿’，盖方音转‘狸’为‘李’，‘儿’为‘耳’也。今南人犹呼虎为‘猫’，即此意也。”

由于这一原因，当我们讨论虎崇拜的时候，我们自然要去涉及它在中国各民族中的古老遗迹，即虎图腾。

---

① 《方言》卷八。

② 《尔雅·释兽》。

③ 《说文解字》：“虒，委虒，虎之有角者也。”

④ 《虎荟·虎异种》。

⑤ 《虎荟·虎别名》。

⑥ 周及徐认为，根据汉语方言和藏缅语的资料，上古汉语“（於）菟”、“虎”、“兔”、“逸”、“轶”等词属同一词族，意为“飞奔”、“迅速地奔跑”。见周著《“於菟”之“菟”的同族词及其同源词》，载《民族语文》2001年第1期。

一、藏缅语民族的虎图腾

虎图腾的遗迹，至今尚存活在中国各少数民族当中。① 在藏缅语民族中有比较集中的表现：

普米族。普米人崇拜白额虎，在普米族的各氏族和各氏族宗支中，蛙和虎是区别彼此的图腾名称。例如云南省宁蒗县永宁、托甸、喇跨各村的普米人以母虎为图腾，称之为“乌娘孜戛咪”——“乌”指虎，“娘”指黑，全名意为黑虎骨头的人，亦即黑虎氏族的人。又如普米人崇拜原始女神“巴丁喇木”，“巴”指普米人，原义为“西蕃”；“丁”指土地；“喇木”意为“女神”或“女虎”：故“巴丁喇木”的涵义是西蕃土地上的神女或虎女。巴丁喇木神像深藏在名为“喇丁尼可”或“乌角尼可”的洞穴之中，这两个洞名的涵义都是“虎山上的女神洞”。②

纳西族。纳西族又称“摩梭”、“摩些”，它同普米族一样，崇拜虎，自称为虎，认为人类起源于虎（图 3-82）。③ 虎作为氏族标志的事实，大量反映在纳西

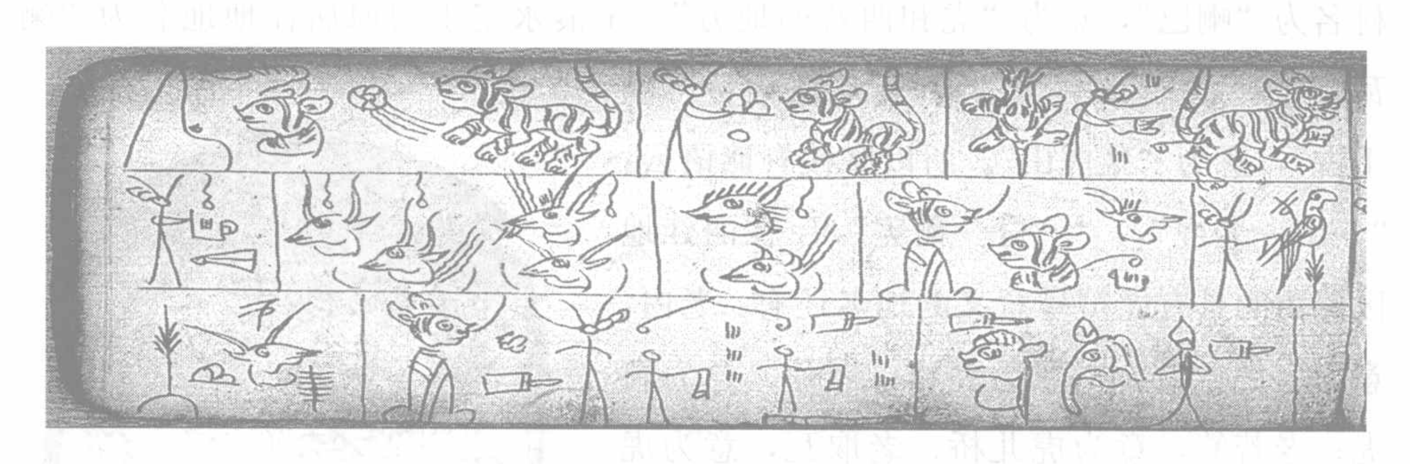


图 3-82 东巴经《崇搬图》片断

东巴经是纳西族的经典，《崇搬图》则是东巴经中的创世史诗。《崇搬图》讲到纳西祖先崇忍利恩到天上娶天女的经过，这一片断是故事的开端。其中的崇忍利恩是虎形人。采自《东巴文化艺术》，云南美术出版社 1992 年版，第 83 页。

① 关于中国北方民族的虎图腾，请参见汪玢玲：《东北各族虎图腾崇拜》，见《中国虎文化研究》第八章，东北师范大学出版社 1998 年版。

② 杨学政：《摩梭人和普米族、藏族的女神崇拜》、《普米族的汗归教》，载《世界宗教研究》1982 年第 2 期、1983 年第 2 期。又《中国各民族原始宗教资料丛编·普米族卷》，中国社会科学出版社 1999 年版，第 651 页。

③ 《中国原始宗教资料丛编·纳西族卷》，上海人民出版社 1993 年版，第 33 页。



图 3-83 纳西族祭风木牌画谱中的虎形神

木牌画是一种原始绘画，是纳西族最古老的画种。它一般画神或鬼的形象，插在上方神坛前或下方鬼寨中。木牌画谱则是东巴（巫师）在仪式前制作木牌画的蓝本。本图采自《东巴文化艺术》，第 35 页。

人的地理名称和人物名称当中。纳西语中的“虎”和“神”都读为“喇”，故纳西人称女神为“木戛喇”，称自己的首领为“喇他司沛”（意思是“虎王”，图 3-83），自称为“喇人”。永宁地区有“喇木瓦”、“喇咕瓦”、“喇跨瓦”，意为“母虎氏族”、“虎头氏族”、“虎爪氏族”。光绪年间四川《盐源县志·舆地》记载：“（摩梭）夷自名喇人，以别于汉”；“喇他，左所也”；“左所土司姓喇喇，虎也”。即表明纳西族的族名和首领名均以虎命名。类似的名称还有：左所土司世代居住的泸沽湖滨称“喇他丁”，意为“虎王的地方”；其村名称“喇瓦”，意为“群虎的村落”。旧蒗蕖土司称“泸沽司沛”，意为“猛虎王”；其村名为“喇巴”，意为“虎和西蕃的地方”。宁蒗永定土司原居住地地名为“喇瓦”，意为“群虎村”；此村所居之山称“喇丁古”，意为“猛虎山”。所以摩梭有谚语云：“一山一老虎”，“一村一喇美”。[①] 在丽江地区保留的具有虎符号意义的地名还有：老白，意为出虎；老八，意为虎啸；老什，意为新虎；老若笮，意为虎儿桥；老取瓦，意为虎牲寨；等等。[②] 纳西人中因而多有虎图腾神话，如东巴经文《虎的来历》记录了蛋生老虎，万物造虎，虎为宇宙象征的神话；曹树翘《滇南杂记》卷二二则记载了一个人化虎的故事，云纳西族有某人“卧于磐石之上，

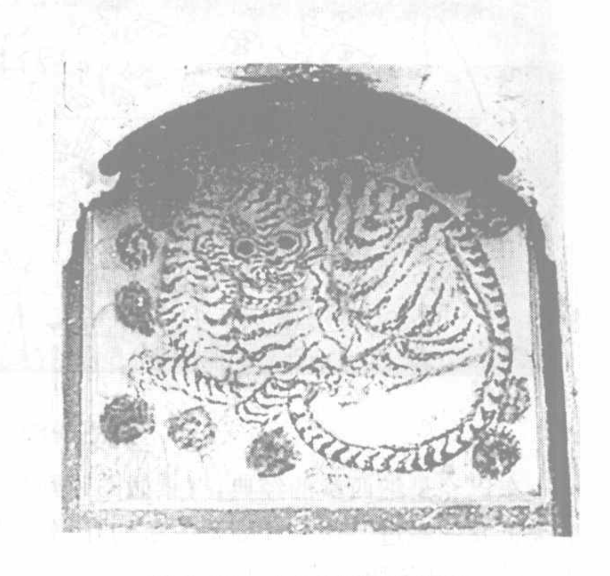


图 3-84 山巴藏区的门神

采自《中国原始宗教资料丛编·藏族卷》，中国社会科学出版社 1999 年版第 183 图。

① 杨学政：《摩梭人和普米族、藏族的女神崇拜》；又《宗教调查与研究》，云南省社会科学院宗教研究所 1986 年印本，第 184 页至 188 页。

② 《中国原始宗教资料丛编·纳西族卷》，上海人民出版社 1993 年版，第 33 页。

须臾变为虎，咆哮而去”。

藏族（图 3-84）。居住在四川省凉山彝族自治州木里藏族自治县的藏人，拥有同邻近的普米人、纳西人相似的宗教风俗。他们同样崇拜女神巴丁喇木，同样把虎视为自己的祖先。“巴丁喇木”是摩梭、普米、藏语的复合词：“巴丁”是普米词，“喇木”是摩梭词和藏词。此三族皆以属虎之年为吉年，以属虎之日为吉日；凡婚丧嫁娶、生产贸易、修房造屋、行军出征，皆选在虎日进行，以求吉祥。其巫师习惯在祭祀巴丁喇木女神时，模仿虎啸，发出“呜—呜—呜”的长呼。其女子多取名为“喇木”。“喇木”类似于汉族古代的姓，既代表了女性始祖，又是母系氏族的图腾标志。此三族都有赞颂虎和巴丁喇木女神的经书，其间区别在于：虎代表了他们对于自己的民族精神的崇拜，巴丁喇木代表了他们对于女性始祖的崇拜；藏人和纳西人崇拜的是黑虎，普米人崇拜的是白虎。① 不过，从西藏地区的情况看，对于藏族人来说，具有族源意义的神话动物却应当是猴、牦牛②、犬③、羊④ 和岩魔女⑤。可见虎对于藏族人未必是一个原生的图腾。四川藏族人的虎信仰，很可能来自与之杂处的普米人、纳西人。这说明，作为一种符号，图腾是可以在不同民族之间相互借用的。

傈僳族。傈僳族保留下来的图腾符号很多。云南怒江地区傈僳族共有十九个氏族名称，其中九种为动物符号，即：虎、熊、猴、羊、鸟、鱼、鼠、蜜蜂、蛇。⑥ 这些符号明显具有图腾性质。例如虎氏族传说：在古老时代，大地上人烟稀少，猛虎成群，某女子上山打柴，与一猛虎所变的美男子婚配，所生后代便是“腊扒”（碧江县五区色德乡德一登村傈僳族称“拉扒”），亦即虎氏族。凡虎氏族的成员均不可以上山猎虎；每逢虎年，氏族长老须率领全氏族的成员向木刻的虎图腾举行祭祀。⑦ 虎氏族对于自己的祖先有两个称呼：一称“腊扒”或“拉扒”，

---

① 杨学政：《摩梭人和普米族、藏族的女神崇拜》。
② 谢继胜：《牦牛图腾型藏族族源神话探索》，载《西藏研究》1986 年第 3 期。
③ 林继富：《藏族犬图腾浅谈》，载《西藏研究》1988 年第 2 期。
④ 田必伟：《藏族原始宗教观念演变试析》，载《西藏研究》1989 年第 3 期。
⑤ 朗吉：《从格萨尔王传看远古藏族的图腾崇拜》，载《西藏研究》1991 年第 4 期。
⑥ 杨毓才等：《傈僳族的氏族图腾崇拜》，载《民族文化》1981 年第 3 期。
⑦ 《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 69 页。又杨毓才等：《傈僳族简史》，1980 年油印本，云南人民出版社 1983 年版，第 10 页至 11 页。

一称“其午尼”。“腊扒”的涵义即是虎，“其午尼”的涵义是虎氏族的神灵——其祖先司拉寿。① 前一称呼反映了傈僳人的古老的图腾信仰，后一称呼反映了傈僳人的图腾信仰向祖先崇拜的过渡。也有人认为：拉扒族之得名是因为祖先拾到一张虎皮给小孩穿了。“拉”的意思是虎，“扒”的意思是人，“拉扒”指的是“虎人”。②

土家族。土家族是古代巴人的后裔。鄂西清江一带的土家人，至今传颂着远古巴人所信奉的图腾故事“廪君传说”：据说廪君的祖先是巴氏子务相。廪君被推举为五姓部落的首领，死后化为白虎升天。白虎遂成为土家人的祖先神。因白虎要饮人血为生，故土家人祭祖时要用人作牺牲。③ 湘鄂地区古来多虎，类似的图腾传说在这里有广泛流传。例如据湘鄂边界土家族的传说，八部大神和白帝天王的母亲蒙易神婆都是喝虎奶长大的。此外湘西王氏传说其族祖是虎，为忌讳呼虎，所以用虎额头上的花纹形式“王”字代姓；永顺土家族传说老祖宗是铜老虎、铁老虎两兄弟；保靖土家族传说老祖宗是飞山虎、过山虎、爬山虎三祖公；长阳土家族自治县成立时，土家族群众扎了一只白虎抬着游行，以显示自己是白虎的后裔。④ 而在廪君传说的发祥地湖北长阳，虎图腾有两方面遗迹：一方面有廪君化白虎的胜迹，如“白虎垄”⑤；另一方面有“白虎神”信仰广泛流传——全县很多地方都修建有“天王寺”或“向王庙”，据统计多达四十一处。作为这一信仰的表现，土家人把白虎分为坐堂白虎、耗财白虎、梁山白虎、轻灾白虎、画神白虎等，每户设一个白虎坐堂，祭祀坐堂白虎。长阳、巴东、建始、五峰的土家人在跳舞祭祖时，必唱“怀胎歌”（一称《十梦》），第三段唱的是“三唱白虎是家神”或“三梦白虎当堂坐，当堂坐的是家神”。土家人所谓野神则是“过堂白虎”，谚云：“白虎当堂过，无灾便有祸。”由此形成了一系列赶白虎、钉白虎、送白虎的辟邪巫术。⑥ 赶白虎、钉白虎的大致情节是：在门口屋檐下钉一树

---

① 《全国人大民委傈僳族调查材料》之四，1962年版。

② 《傈僳族社会历史调查》，第161页。

③ 《世本》，《后汉书·南蛮西南夷列传》。

④ 彭官章：《土家族文化》，吉林教育出版社1991年版，第214页。

⑤ 《长阳县志·古迹》，同治年刊本。

⑥ 潘光旦：《湘西北的土家与古代的巴人》，载《中国民族问题研究集刊》第4辑，中央民族学院研究部1956年编印；又刊中央民族学院编《民族研究论文集》第3集。彭英明：《试论湘鄂西土家族“同源异支”》，载《中南民族学院学报》1984年第3期。

桩，上缚一只公鸡，土老师手持桃树枝四处驱赶，口中念咒，乱撒五谷，直到公鸡大叫一声，便认为把白虎赶走了或钉着了。[①] 送白虎的情节则是：用糯米做成虎形的粑粑，供在大门口，土老师手执大红公鸡，曰“神通浩浩，圣道迢迢，凡有所请，必蒙感应”云云。念毕，土老师说明送白虎人家的姓名地址，杀鸡献祭，烧钱化纸，以求白虎神君领纳，再将白虎送走。[②] 这些巫术仪式可以追溯到还人头愿、开红山、破福、献生等较为古远的活动。“还人头愿”即用人头祭白虎；“开红山”即划破额头，在还愿的黄纸表文上洒下四十九滴或八十一滴鲜血，以替代人头还愿；破福即上山狩猎前和猎获野兽后向虎神“山王”献祭。[③] 这些活动的共同背景，是作为图腾信仰之遗留的祭祀“虎祖”的仪式。[④]

白族。白族亦以白虎为图腾，其色尚白。其族名在彝语中为“罗基颇”，在纳西语中为“勒布”，在傈僳语中为“勒墨”：涵义皆为“虎族”。关于白族始祖有两个较流行的传说。一说远古洪水时代有兄妹二人婚配，生育七女，幼女与虎相交，生出白族祖先；一说某白族女子梦与虎交，生子以虎为姓，取名罗尚才（白族称虎为“罗”），罗尚才成年后化为白虎神，白族人是其后代。白族人虎崇拜的表现主要有六：（一）自称“劳之劳农”，其涵义是虎儿虎女。（二）把虎当作祖宗供奉。（三）喜用虎图案，屋脊镶踞虎，家堂中悬挂虎图，家什器册上雕刻或绘制虎头。（四）小儿取名多与虎相关，每年三月后要给小孩佩戴布制小虎。（五）择日取虎日，择墓地取虎形。（六）不猎虎，认为人被虎吃是“成仙”。[⑤] 许多迹象表明，白族的虎图腾一直葆有作为氏族符号的特性。例如聚居在怒江州泸水县洛本卓乡一带的白族，除掉有几户人自称为菜氏族以外，主要有四个氏族，其中两族自称虎氏族，另两族分别自称为木氏族和鸡氏族。[⑥]

---

① 刘孝瑜：《土家族》，民族出版社 1989 年版，第 59 页。

② 陈国安：《民族志资料汇编》土家族卷，贵州省志民族志编委会 1989 年印本，第 34 页。

③ 同上书，第 155 页至157 页。

④ 杨昌鑫：《土家族风俗志》，中央民族学院出版社 1989 年版。

⑤ 张旭：《白族的原始图腾虎与鸡》，载《大理文化》1979 年第 4 期；菡芳：《白族的虎崇拜》，载《民族文化》（云南）1983 年第 6 期。

⑥ 《中国各民族原始宗教资料丛编·白族卷》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 533 页。

珞巴族。珞巴族各部落共保留了三十几种图腾，其中最重要的是虎图腾。崩尼部落有《尼英姊妹寻配偶》传说，可见虎图腾一斑。此传说云：远古时代有一女子村，村中有尼英、尼略姊妹。某日两人上山，尼英遇见常给她送肉的老虎，遂与它结为夫妻；尼略则遇见"达费"（梳子）、"达基"（姜）、"育节"（刀）、"麦觉"（鸡蛋）四男子，选中育节为夫。她俩生儿育女，于是繁衍出虎氏族与刀氏族。珞巴族的图腾崇拜配合一定仪式。如虎氏族把虎视为男性长辈，称作"阿邦"（叔叔）、"阿巴"（伯伯）、"阿洛"（爷爷），凡猎获虎，须举行仪式向虎请罪。仪式要进行三至九天，其中一项为送虎魂，即由猎虎人背着虎的头骨和竹篾编成的虎身先行，巫师及本族男子随后，舞刀呐喊，将虎魂送至村外的"乌佑房"，以示归还（图 3-85）。① 循着这一信仰，珞巴人建立起了关于虎皮、虎牙的崇拜，认为它们都有神秘力量。例如巫师以虎皮为神具，认为主持祭神跳鬼仪式之时，虎皮（称"兵壁"）之上集中了所有乌佑（神灵）。祭祀时巫师且须在胸前佩戴虎牙，认为虎牙有驱邪、佑人的作用（图 3-86）。迦龙人并且把虎牙用为神



图 3-85 珞巴人的祭虎仪式

图中人物手持"虎身"，正在送走"虎魂"。采自《中国各民族原始宗教·珞巴族》图 206。



图 3-86 珞巴人的虎牙

图为饰有贝壳的虎牙，珞巴人认为它带有神秘力量，可以防身。采自《中国各民族原始宗教·珞巴族》图 221。

① 刘芳贤、李坚尚：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

判的工具。在崩尼、苏龙、博嘎尔等部落之中，都有祭祀神虎的仪式。①

怒族。云南碧江怒族各氏族多以一种动物命名，其中有虎氏族。相传怒族始祖是天上群蜂变成的女人，名为茂英充。茂英充与虎、蜂、蛇、马鹿、麂子等婚配，其后代分别为虎氏族、蜂氏族等。虎氏族称“拉起”，其名意为虎的后代。虎氏族人以虎为保护神，遵守不猎虎的禁忌，信奉“虎不食虎族人”的传说。② 此外，怒族的虎图腾遗俗主要表现为以“虎”为氏族名，例如碧江县普乐村有一百八十八户怒族人，分属于“腊老姚”、“腊蚌姚”（熊）、“腊里姚”（麂子）、“腊乌齐”（蛇）、“腊快姚”等氏族，“腊老姚”指的是虎，“腊快姚”则指岩缝里钻出来的人。③

彝族。彝文化和彝族的虎图腾是近年来学术界的热门话题，在云南各少数民族中具有明显的代表性（图 3-87）。据各方面研究成果，彝族的虎图腾主要有如

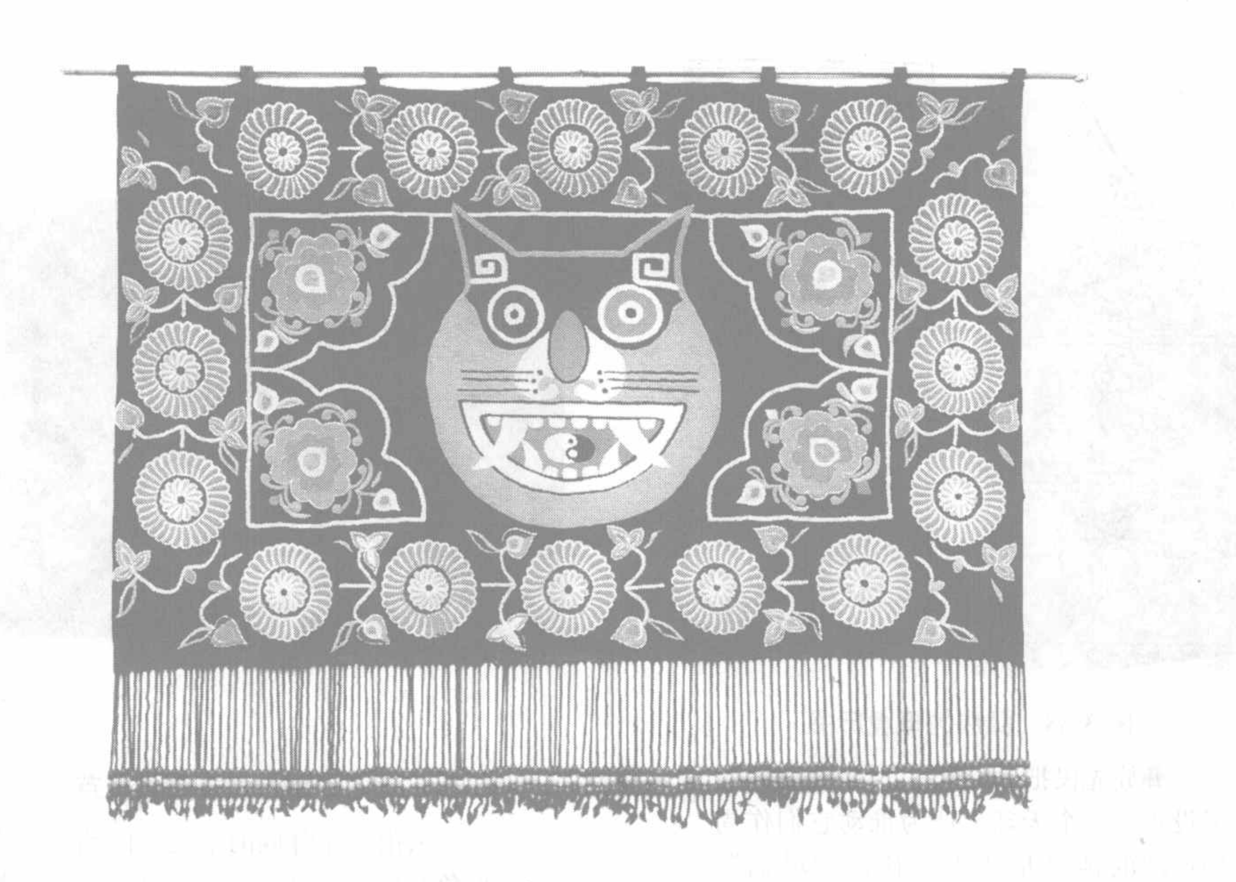


图 3-87 彝族的虎图腾壁挂

采自《彝族图腾艺术作品选》，云南民族出版社 1991 年版。

---

① 《中国各民族原始宗教资料丛编·珞巴族卷》，中国社会科学出版社 1999 年版，第 742 页至 751 页。

② 杨建和：《怒族的宗教观念》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版；田家祺等：《碧江县一区九村怒族社会调查》，载《怒族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，又《怒族简史》，云南人民出版社 1986 年版，第 70 页。

③ 《中国原始宗教资料丛编·怒族卷》，上海人民出版社 1993 年版，第 860 页。

下表现：（一）自称为虎。彝语称虎为“罗”，以“颇”表示雄性，以“摩”表示雌性，故云南哀牢山上段的彝人以“罗罗”为族称，男人自称“罗罗颇”，女人自称“罗罗摩”。所谓“哀牢”，在彝语中的涵义亦是“大虎”。此外以虎命名的地理名称和部落名称，多至不可胜计。[①]（二）哀牢山区的彝族人使用十二兽纪日、纪年的历法，此历法彝称为“罗摩尼增”，意为母虎日历（图3-88）。其中虎居十二兽之首，与汉族以鼠为首的十二生肖不同。[②]（三）彝人以虎为自己的祖先，各家多供奉祖先画像，称“涅罗摩”，其涵义是“黑母虎祖灵”。彝人祭祖时，常用葫芦画一黑色虎头悬挂于门楣，以示不忘虎祖（图3-89）。（四）过去的彝族巫师，在举行各种仪式时，皆须披服皮。樊绰《蛮书》卷七所谓“大虫，南诏所披皮”，即记录了这一风俗（图3-90）。（五）彝人为小孩叫魂时，称灵魂为

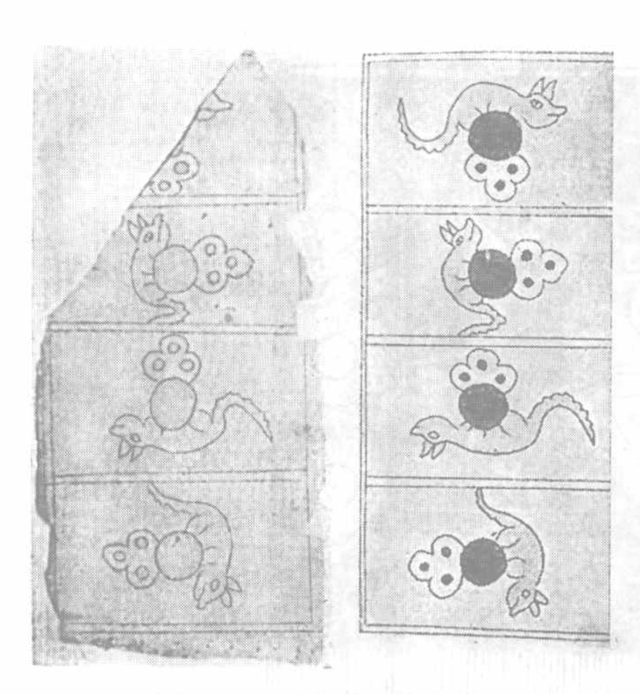


图3-88 彝族的母虎历书

彝族先民把太阳天、月亮天和恒星天设想成三个天球，认为推动它们作周期运动的神兽是威力无比的“塔伯”；而塔伯则是彝族人所崇拜的虎的化身。在云南哀牢山区南涧彝族自治县虎街土主庙有一幅壁画“纪日十二兽图”，以虎为首，被称为“母虎历书”。历书后面画有四幅虎踏天球旋转图，乃象征四季变化。

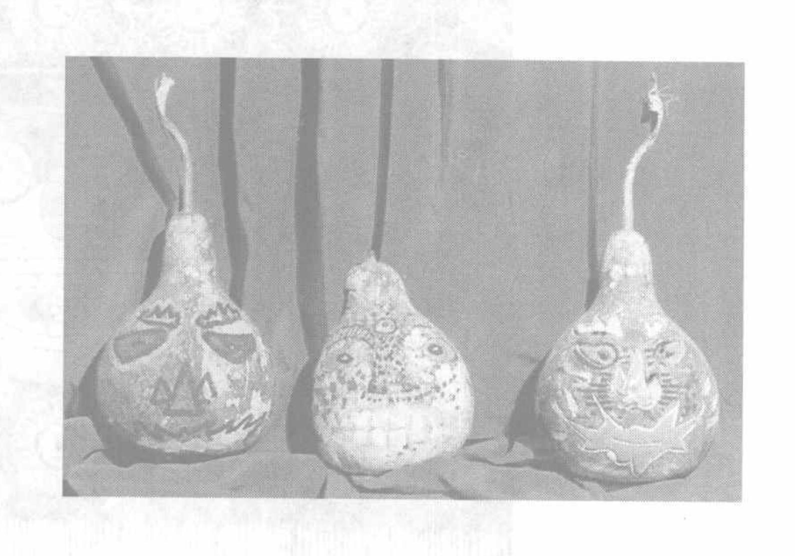


图3-89 彝族的虎葫芦

云南楚雄彝族的祭物，由葫芦和虎头形象合成。采自《中国各民族原始宗教资料丛编·彝族卷》图1。

① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第88页至89页。
② 《彝族天文学史》，云南人民出版社1984年版。



图 3-90　彝族的虎皮装饰

彝族人在祭祀仪式须上演“八虎舞”，表演开路、搭桥、做窝、抢亲、亲嘴、抱蛋、种稻、猫舞等节目。表演者均须穿戴虎皮，如图。采自《彝族图腾艺术作品选》，云南民族出版社 1991 年版。

“罗”，亦即虎。彝人认为死后所化为虎，故在楚雄彝州广泛流传人死化虎的故事，且有谚云“人死一只虎，虎死一枝花”。彝人用虎皮裹尸火葬，以便人死后转化为虎。明代贵州彝族水西土司奢香墓和乌撒土司盐仓墓地，近年有石虎出土，这些石虎，乃象征着彝族生为虎族人，死后化为虎(图 3-91)。(六) 彝族人不仅视虎为祖，而且认为天地万物皆由虎尸解而成。著名彝族史诗《梅葛》即说，万物起源于神把虎尸解，以虎的左眼作太阳，右眼作月亮，牙齿作星星，油脂作彩云……然后才由“天上撒下三把雪，落地变作三代人”。[1] (七) 彝人崇拜黑虎，进而崇尚黑色。其



图 3-91　麦地冲彝村的石虎

麦地冲村位于云南楚雄彝族自治州南境的双柏县。村中居住着一百多户自称“罗罗”的彝族人。其村口的石虎，是他们作为虎族的图腾标记。采自《中国彝族虎文化》，云南人民出版社 1992 年版。

---

① 《梅葛》，云南人民出版社 1959 年版。

传统服饰，男子全身着黑，女子则以黑、青、蓝等深色为衣服底色。彝人世代所居的山、水，往往以黑为名。纳楼土司作战时，用黑旗，祭祀的三牲为黑牛、黑猪、黑羊。[①] 杨继林、申甫廉撰有《中国彝族虎文化》一书，对云南楚雄彝族的虎崇拜习俗（包括虎节礼仪、虎图腾舞、以"罗罗"为自称）等作了较详细的叙述。[②]

前文说过，中国的虎图腾并非仅见于藏缅语民族；但从以上论述可以看到，藏缅语民族的虎崇拜，仍然葆有作为图腾的种种特性，因而较清楚地反映了这些民族的彼此关联。现在，本书拟进一步讨论这种关联。

有必要说明的是：中国近代民族是古代众多民族分化和融合的结果。若要寻找这些民族的族源，那么，我们不免会陷入难于措手的境地；因为每个民族的族源都是不单纯的。通常的情况是：各个族群中从事游牧的部分往往通过迁徙而担负起文化传播的职能，而从事农耕的部分则在定居生活中继续发展着本民族的文化。游牧人的迁徙过程是一个不断吸收他族文化的过程，同时又是与新住地的土著融为新族的过程。这样一来，在各民族的文化中，都可以看到不同因素的混杂。例如，虎图腾即往往同其他植物图腾或动物图腾并存。在彝族当中流行的竹崇拜、松树崇拜、栗树崇拜、葫芦崇拜和水牛、绵羊、獐子、鹿、猴、熊、鼠、鹰、蛙等动物崇拜[③]，也可能缘于多种文化的相互融合。但作为一个文化统一体，每一民族仍然有其确定的文化个性或某种文化因素的固定性。正因为这样，虎图腾仍然是在比较明确的文化范围中传承的（图 3-92）。

虎图腾的上述传承特点，在各民族关于虎的称谓中得到了反映。语言学资料表明，这些民族的虎称谓似乎有一个共同的来源，即来源于 la 或 k-la。这个 k-la，很可能便代表了虎图腾传播的中心：

（一）纳西、傈僳、彝等藏缅语族彝语支北群民族关于虎的称谓：

纳西语：la，[④] 傈僳语：lama，[⑤] 云南南华、弥勒、墨江彝语：lo，[⑥] 古彝文：

---

① 《彝族文化研究文集》，云南人民出版社 1985 年版；杨和森：《图腾层次论》，云南人民出版社 1987 年版。

② 申甫廉：《中国彝族虎文化》，云南人民出版社 1992 年版。

③ 何耀华：《彝族的图腾崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》。

④ 和即仁等：《纳西语简志》，民族出版社 1985 年版，第 6 页。

⑤ 徐琳等：《傈僳语简志》，民族出版社 1986 年版，第 134 页。

⑥ 《藏缅语语音和词汇》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 494 页。



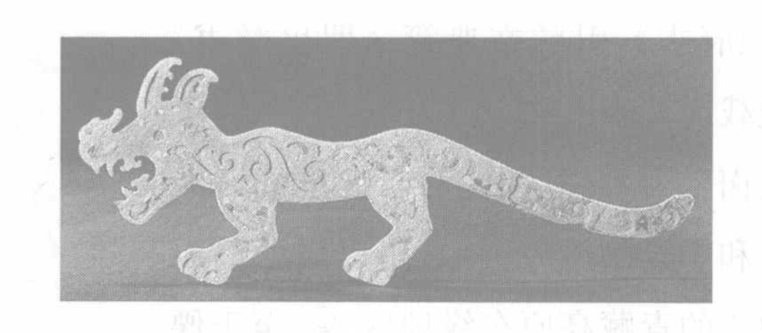


图 3-92 三星堆出土的青铜虎

三星堆位于四川成都附近的广汉市，近年来在这里发掘了一处重要的商代文化遗址。经考察，遗址的主人是源出岷山的氐羌蜀族。这两件青铜虎是三星堆蜀人崇拜猛虎的证据。

lo，云南弥勒西一乡彝语：lomu，[①] 云南南涧彝语：lapa，贵州大方彝语：lu，四川喜德彝语：lamo。[②]（比较彝语支南群民族的称谓：哈尼语：lɔmɔ、xala、xɔlɔ，基诺语：lɔmɯ。[③]）

据民族史研究成果，纳西、傈僳、彝族的祖先是先秦时期南迁的“旄牛羌”，又称“越巂羌”，隋唐时候称“乌蛮”，宋以来称“西蕃”，原来居住在青藏高原上。[④] 这个判断在纳西、傈僳、彝等民族的自我陈述中可以得到证明。例如纳西族史诗《创世纪》曾描写先民的迁徙，说祖先从天上来到居那若倮山，经过四十多次迁徙，辗转到达“英古堆”（丽江）。这一描写便是和史籍所记纳西人自羌地南迁的路线相符的。[⑤] 又如四川凉山人传说“彝族最初住在西北高原某处”[⑥]，彝

---

① 《彝缅语研究》，四川民族出版社 1992 年版，第 247 页。

② 陈士林、边仕明、李秀清：《彝语简志》，民族出版社 1985 年版，第 238 页。按四川喜德彝语“老虎”一词，陈士林等记为 tshodzɯ-lamo，实误。tsho 在彝语中意为“人”，dzɯ 在彝语中意为“吃”，故 tshodzɯ-lamo 在彝语中意为“吃人的老虎”而非“老虎”。参见《彝语简志》第 244 页“人”、第 256 页“吃”。

③ 《藏缅语语音和词汇》，第 494 页。

④ 如方国瑜：《么些民族考》，载《民族学研究集刊》第 4 期，1944 年；方国瑜：《彝族史稿》，四川民族出版社 1984 年版；邓少琴：《纳西族史札记》，载《西南民族研究》，四川民族出版社 1983 年版；格勒：《氐羌及其文化南迁与藏族和藏缅语族各民族的关系》，《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》第四章，中山大学出版社 1988 年版。

⑤ 《纳西族文学史》，四川民族出版社 1992 年版，第 134 页。

⑥ 《凉山西昌地区彝族历史调查资料选辑》，第 74 页。

族谚语中有“人从北方来”之说，贵州《安顺府志》引彝文典籍《罗鬼彝书》亦记载说彝族祖先“自旄牛徼外入居于邛之卤”。[①] 研究者认为，这里的“北方”和“旄牛徼外”，乃指以川西高原为中心的青藏高原东缘地区。[②] 至于傈僳族，其形成过程则是在彝族先民集团南迁之时逐渐脱离“罗罗”主体而完成的。[③] 若同彝语支南群民族作一比较，可以发现，纳西、傈僳、彝族等彝语支北群民族的虎称谓比稳定，保留了双音节化以前的古老语音[④]。这就意味着，“以川西高原为中心的青藏高原东缘地区”，应该就是虎崇拜传播的中心。



图 3-93　《南诏图传》中的白蛮

南诏是以今云南省为中心而建立的一个地方政权，其时代大致和唐朝共始终。南诏国的王室出自氐羌系统的乌蛮，但南诏重臣却主要来自乌蛮的邻族白蛮。此图所描绘的正是白蛮贵族跪祭铁柱时的情景，为《南诏图传》的片断。后者是以佛教故事为题材并杂糅南诏历史的一幅长卷，绘成于公元 899 年，传世者为 12 世纪的摹本。

（二）怒、白、土家等藏缅语族未定语支民族关于虎的称谓：

碧江怒语：la，[⑤] 剑川、大理、资江白语：lo，[⑥] 土家语：li。[⑦]（比较藏缅语族缅语支北群民族资料：阿昌语：lɔ，载瓦语：lomo，浪速语：lɔ。[⑧]）

---

① 参见蒙默：《试论彝族的起源问题》，载《思想战线》1980 年第 1 期。

② 蒙默：《试论汉代西南民族中的“夷”与“羌”》，载《历史研究》1985 年第 1 期；石硕：《藏族族源和藏东古文明》，四川人民出版社 2001 年版，第 56 页。

③ 《傈僳族简史》，云南人民出版社 1983 年版，第 5 页至 9 页。

④ 参见徐悉艰：《彝缅语名词双音节化研究》，载《彝缅语研究》，四川民族出版社 1992 年版。

⑤ 《藏缅语语音和词汇》，第 494 页。

⑥ 徐琳等：《白语简志》，民族出版社 1984 年版，第 141 页。

⑦ 《藏缅语语音和词汇》，第 494 页。

⑧ 同上注。

这是另一种比较，它表明：怒、白、土家等民族关于虎的称谓，不仅和纳西、傈僳、彝等彝语支北群民族接近，而且和缅语支北群民族接近。

在民族史研究者看来，白族的祖先大致是东汉以来南迁的僰人，源于先秦时期居住于汧渭、岐陇地区的氐羌族。① 它在魏晋南北朝至唐代称“西爨白蛮”，与乌蛮关系密切（图 3-93）。这在古籍中是有明确记载的。如《史记·司马相如列传》集解引徐广说：僰，“羌之别种也”。《蛮书》卷四说：“西爨，白蛮也。”《新唐书·南蛮传下》说：“两爨蛮：自曲州、靖州西南昆川、曲轭、晋宁、喻献、安宁距龙和城，通谓之西爨白蛮；自弥鹿、升麻二川，南至步头，谓之东爨乌蛮。”“勿邓地方千里，有卭部六姓，一姓白蛮也，五姓乌蛮也。”李京《云南志略》说：“白人，有姓氏。汉武帝开僰道，通西南夷道，今叙州属县是也。故中庆、威楚、大理、永昌皆僰人，今转为白人矣。”

不过，怒、土家等族的族源，正像他们的语言归属一样，尚未有定论。有人认为怒族的一支来源于隋唐时期的乌蛮庐鹿部。② 因为根据云南碧江一区怒族的传说，碧江怒族人的先前数十代祖先乃居住在丽江、剑川一带。③ 另外，怒族《送魂词》指示了其祖先迁徙的路线，即始于澜沧江上游，经剑川南坪，翻越碧罗雪山，然后迁入怒江峡谷地区。④ 而关于土家族的族源亦众说纷纭。⑤ 较为流行的看法是：就其主体成分言，信奉虎图腾的土家人是巴人的后裔。狭义的巴人即廪君蛮，原住在湖北清江流域（图 3-94）。⑥ 他们崇拜廪君和白虎，有摆手、跳丧等仪式舞蹈，这些习俗都在今天的土家族中得到了保留。然而乌蛮、氐羌二说也值得特别注意。乌蛮说的主要依据是古籍中关于乌蛮和土家族同称“毕兹”，

---

① 参见张增祺：《古代的僰人与僰文化》，《中国西南民族考古》第四章，云南人民出版社 1990 年版。

② 万永林：《中国古代藏缅语民族源流研究》，云南大学出版社 1997 年版，第 167 页。

③ 《怒族简史》，云南人民出版社 1982 年版。

④ 《怒江州文史资料选辑》第 7 辑，云南怒江州政协 1987 年编印；苍铭：《云南民族迁徙文化研究》，云南民族出版社 1997 年版，第 25 页至 26 页。

⑤ 萧洪恩：《土家族口承文化哲学研究》，中央民族大学出版社 1999 年版，第 41 页至 49 页。

⑥ 潘光旦：《湘西北的土家与古代的巴人》，载《中国民族问题研究集刊》第 4 辑，中央民族学院研究部 1956 年编印；李绍明：《巴人与土家族》，载《巴蜀历史、民族、考古、文化》，巴蜀书社 1991 年版。

同有从牂牁入五溪的迁徙经历的记载。① 氐羌说则认为土家族和古羌戎有相同的葬制、风俗与传说。参考缅语支北群民族的语言资料，可以认为，土家族和历史上的羌戎、巴人、乌蛮皆有不可分割的关系。

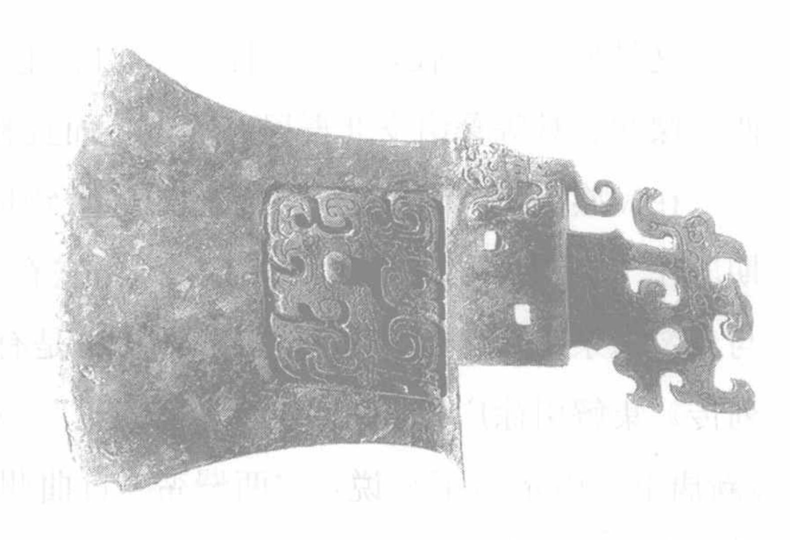


图 3-94 虎纹钺

这件虎纹钺今藏湖南省博物馆，是1971年在湖南地区发现的。其銎顶端饰有一虎，两面近銎的援正中饰有兽面纹。它的风格不同于中原出土的商代铜钺，而具有地方特色，对古代湘鄂地区的虎崇拜作了反映。

（三）藏、普米等藏缅语族藏语支羌语群民族关于虎的称谓：

纳木义语：la，尔苏语：lɑ，史兴语：lɑ，木雅语：tɑ，贵琼语：tɑ，扎巴语：ta，② 普米语箐花、鲁甸土语：ɣo，普米语新营盘土语：ɦo。③（比较藏缅语族藏语支藏语群语言资料：拉萨藏语：ta，德格藏语：tɑ，夏河藏语：htak，泽库藏语：rtak，藏文：stag。④）

藏族的来源十分复杂。根据新发现的考古资料，可以笼统地说，藏族文化是土著文化和从北方南下的氐羌文化以及其他文化的综合，或者说是一个更大的文化共同体分化的结果。⑤ 不过，从上述虎称谓资料看，羌语群藏族和藏语群藏族在文化上是略有区别的。前者（即信奉虎图腾、居住在川滇边境的藏族）应当具体地判定是以旄牛羌为族源的。⑥ 这支藏族同彝语支民族有密切的族源关系，故纳西族史诗《崇搬崇笮》说藏族与纳西族是由同一母亲所生的同胞兄弟，藏族是

① 王承尧：《古代的乌蛮与今天的土家族——土家族族源初探》，载《中南民族大学学报》1984年第1期；罗维庆：《土家族源于乌蛮考》，载《土家族历史讨论会论文集》，湘西土家族苗族自治州民族事务委员会1983年编印。

② 《藏缅语语音和词汇》，第494页。

③ 陆绍尊：《普米语方言研究》，民族出版社2001年版，第372页。

④ 《藏缅语语音和词汇》，第494页。

⑤ 童恩正等：《昌都卡若》，文物出版社1985年版，第155页至156页；应安民：《藏族族源新探》，载《西藏研究》1984年第3期；格勒：《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，中山大学出版社1988年版，第84页。又参见本书第一章第二节。

⑥ 何耀华：《川西南藏族史初探》，载《中国西南历史民族学论集》，云南人民出版社1988年版。

老大，纳西族是老二；纳西族史诗《创世纪》说藏族、纳西族、白族是由同一母亲所生的三兄弟，藏族是老大，纳西族是老二，白族是老三；① 普米族传说称藏族、普米族、纳西族是由同一母亲所生的三兄弟，藏族是老大，普米族是老二，纳西族是老三。② 同样，在彝族中有彝、藏同祖的传说③，在珞巴族中有珞巴族的祖先和藏族的祖先是两兄弟的传说。④ 四川学者石硕认为，这种祖源传说既是重要的族群集体记忆，也是族群内部人群赖以相互认同的文化标识，不可能轻易产生，而只能看作一种年代久远的历史积淀，说明彝语支民族的祖先与藏族祖先曾经发生过古老的亲缘关系。⑤ 在这种情况下，上述两种藏族语言资料（羌语群的资料和藏语群的资料）便有助于建立这样一个理解：富于羌族渊源的东部藏族同纳西、普米、白、彝等民族有更为亲密的族源关系。

至于羌语群民族和藏语群民族在“虎”称谓之上的差异，则可以理解为同源词在不同文化中的变异。藏语群的语词保留了浊塞尾，也保留了前缀，同羌语群的语词相比，可能是更古老的形式。⑥ 正因为这样，D. 布莱德雷在《彝语支源流》一书中，根据缅语、傈僳语、普诺伊语、姆比傈语、阿卡语、姆比语、共同拉祜语等具有同源关系的语言资料，把原始彝语支中的“虎”构拟为 k-la。⑦ 如果说这些保留了前缀和浊塞尾的语词（htak、rtak、stag、k-la 等）反映了藏缅语族虎符号的底层，那么，在上古汉语中就有虎称谓的最早痕迹；因为上古汉语的“虎”字读作 * qhlaaʔ⑧ 或 * slaaq⑨。参考“罗罗”的古读（raalraal⑩），并参考以下两段话：

---

① 见《纳西东巴古籍译注》(一)，云南民族出版社 1986 年版；《创世纪》，云南人民出版社 1960 年版，第 93 页至 94 页。

② 陈宗祥：《普米族源流初探》，载《民族学与现代化》1987 年第 1 期。

③ 蒙默：《试论彝族的起源问题》，载《思想战线》1980 年第 1 期。

④ 李坚尚、刘芳贤：《珞巴族的社会和文化》，四川民族出版社 1992 年版，第 5 页至 10 页。

⑤ 石硕：《藏族族源和藏东古文明》，四川人民出版社 2001 年版，第 101 页。

⑥ 参见周及徐：《“於菟”之“菟”的同族词及其同源词》，《民族语文》2001 年第 1 期第 25 页。

⑦ 布莱德雷：《彝语支源流》，四川民族出版社 1992 年版，第 322 页。

⑧ 郑张尚芳：《上古音系》，上海教育出版社 2003 年版，第 353 页。

⑨ 周及徐：《“於菟”之“菟”的同族词及其同源词》。

⑩ 郑张尚芳：《上古音系》，第 413 页。

> 《山海经·海外北经》："（北海）有青兽焉，状如虎，名曰罗罗。"
>
> 清吴任臣注："《骈雅》曰：'青虎谓之罗罗。'今云南蛮人呼虎亦为罗罗，见《天中记》。"

可以推测，汉语"虎"的另一些称谓，如"李父" ＊rɯʔpaʔ、"李耳" ＊rɯʔnjɯʔ、"（于）菟"＊（Gwa）daa<＊laag、"伯都" ＊praagtaa、"驺吾" ＊ʔsruŋaa、"马复" ＊mraaʔbugs、"务相" ＊mogsslangs、"委虒" ＊qrolʔsle、"豱" ＊khlo等①，也是不同的民族语言的遗留②。它们在进入汉语之时发生了很多变化，但却有共同的文化底层。

总之，"老虎"一词是典型的藏缅语同源词，可以折射藏缅语各民族在历史上的亲缘关系。据此推断，藏缅语民族中的虎为祖先或创世神的信仰，是一种古老的信仰，亦即图腾信仰或氏族时代的信仰。在藏缅语诸民族共有一个文化体的时候，这一信仰有非常广泛的流传。

二、 虎图腾遗俗及其文物遗存

以上所述表明，汉民族和藏缅语各民族历史上的虎崇拜有一个共同的来源。因此，古文献中的以下记录，可以联系这些民族的虎图腾遗俗来加以理解：

（一）葬俗和人化虎观念：

> 《吕氏春秋·义赏》："氐羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。"

---

① 均据郑张尚芳《上古音系》，见第399、323、399、311、537、481、268、559、291、492、413、324、416、500、488、471、447等页。周及徐曾谈到"菟"之古音来源于＊laag，见《民族语文》2001年第1期，第22页。

② 劳费尔（Berthold Laufer）认为"菟"可与藏语和藏语族内瓦里语的"虎"相证合。张永言认为"李父"、"李耳"是属于藏缅语族的某种古代语言里的词。吕冰认为"李父"、"李耳"、"于菟"、"驺虞"、"伯都"都是土家语对虎的称谓。参见B. Laufer: Jade: AStudy in Chinese Archaeology and Religion，1912（rpt. 1974），p. 183. 张永言：《语源探索三例·"沐猴"解》，载《中国语言学报》第3期，商务印书馆1988年版；吕冰：《"务相""廪君"名号考释》，载《湖北民族学院学报》1993年第3期。

《南齐书·宕昌羌列传》："俗重虎皮，以之送死。"

这两段话是关于古代氐羌民族虎崇拜和火崇拜习俗的记录。其涵义和彝、藏、傈僳、纳西等民族中的虎图腾一致。它表明人化虎的观念可以追溯至先秦；氐羌人的火葬风俗和虎皮葬风俗，即是人化虎观念的表现。

（二）白虎崇拜：

《山海经·大荒西经》："……昆仑之丘有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。"

《后汉书·南蛮西南夷列传》："廪君死，魂魄世为白虎。巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。"

《搜神记》："江汉之域有貙人，其先，禀君之苗裔也，能化虎。……或云：貙虎化为人，好着紫葛衣，其足无踵。虎有五指者，皆是貙。"

《水经注·江水二》："（枝江县）枝江亭中，常有三白虎，出入人间，送丧逾境。百姓追美甘棠，以永元十八年立庙设祠，刻石铭德，号曰枝江白虎王君。其子孙世，今犹谓之为白虎王。"又《江水三》："（郪县南）江水东径白虎矶北。"

《蛮书》（《云南志》）卷末："巴氏祭其祖，击鼓而祭，白虎之后也。""按《夔州图经》云：'夷事道，蛮事鬼。'初丧，鼙鼓以为道哀，其歌必号，其众必跳。此乃盘瓠白虎之勇也。"

这五段话记录了古老的白虎崇拜，反映了白族、土家族等民族白虎图腾的早期状况。下文第五章第一节将要谈到，《山海经》中的昆仑神白虎，既是图腾神，也是死亡之神和再生之神（图 3-95）。这种死亡之神、再生之神的观念正是来源于虎图腾的。湖北枝江、郪县的白虎王庙和白虎矶，江汉之域的人虎互化的传说，便是古代巴人所遗留的图腾崇拜的遗迹。白虎崇拜据此可以追溯至先秦，其流行地域则可推至湘、鄂、川、滇。"人祠"、"击鼓而祭"、以"紫葛衣"为神主，是白虎祭祀的形式特征。

(三)“夷虎”和“白虎复夷”:

《左传·哀公四年》:“楚人既克夷虎,乃谋北方。”

《华阳国志》卷一:“汉兴,亦从高祖定乱,有功。高祖因复之,专以射白虎为事。……故世号白虎复夷。一曰板楯蛮。今所谓弜头虎子者也。”



图 3-95 开明兽和不死树

图为一幅西汉时的壁画,原见于甘肃省武威市韩佐乡红花村五坝山 7 号墓墓室南壁,1984 年发掘。其上部已残缺,现存开明兽和不死树部分。按据《山海经·海内西经》和《西次三经》记载,开明兽又名“陆吾”,是一个“身大类虎”的神灵,它镇守在昆仑山上,东向,以迎接西归的亡灵。这形象也就是作为西方世界或死亡世界之主宰的形象。据《山海经·海内西经》等文献记载,不死树也是昆仑山上的神树。人们把它当作食物,因此而“长寿”“不老”。开明兽、不死树的传说反映了古人的特殊观念:在他们看来,死亡、再生、不死是相联系的三件事。这样一来,虎神或虎形神就成了古人心目中的死亡之神和再生之神。

这两段话记载了另外两个虎图腾民族:“夷虎”和“白虎复夷”。春秋之时,夷虎居住在楚国南部,是一个附属于楚而后又叛离楚国的民族。丁山认为它就是甲骨文和金文所说的“虎方”[①]。由于地理位置接近,所以有人把“虎方”混同于“荆方”。[②] 虎方曾是商朝的属国,因受王命建国于畿外,守卫南疆,故名为“虎侯”。[③] 至商代中期,虎方成为商的南方大敌。商王曾多次出征虎方,为此屡向先王太甲、祖乙、仲丁或祖丁祈祷占卜,甲骨文记载为“征虎方”、“伐虎方”、“途虎方”。[④] 按照刘节和张懋镕的考释[⑤],虎方原分布在河洛之

① 丁山:《殷商氏族方国志 ·虎氏、虎方》,载《甲骨文所见民族及其制度》,中华书局 1988 年版。

② 参见胡厚宣:《楚民族源于东方考》,载《史学论丛》第 1 册,北京大学潜社 1934 年版。

③ 吴泽:《殷代社会的政治构造与家族制》,《中国历史大系》第 3 编,棠棣出版社 1949 年初版,1953 年修订版。

④ 李亚农:《国家的形成》,《殷代社会生活》第 6 章,上海人民出版社 1955 年版。又收入上海人民出版社《欣然斋史论集》(1962 年)、《李亚农史论集》(1964 年)。

⑤ 刘节:《周南召南考》,载《古史考存》,人民出版社 1958 年版,香港太平书局 1963 年重印;张懋镕:《卢方、虎方考》,载《文博》1992 年第 2 期;何光岳:《虎方、白虎夷的族源和迁徙》,《南蛮源流史》第 21 章,江西教育出版社 1988 年版。

南，即虎牢、七虎洞一带。后被商所迫，往南迁至鄂北。西周初年，其居住地在汉水流域。周成王时的《中方鼎》记载："佳王令南宫伐反虎方之年，王令中先省南国……"又《中甗》记载："王命中先省南国贯行，埶王居，在曾。……中省自方、邓，……在噩师次。"这说明虎方地在"南国"之南，即在"曾"、"方"、"噩"（鄂）之南。据考证，西周时的曾国在汉水北、南阳盆地南，邓国在汉水北的襄樊平原[1]，鄂国在随县与鄂城之间[2]，故知西周虎方在今孝感一带，即《中鼎》、《中甗》等"安州六器"出土的地区。周代时候，虎方屡遭征伐，同时也曾会合卢方、杞夷、舟夷入侵周王朝的东方领土，《史密簋》所谓"卢、虎会杞夷、舟夷藿不坠，广伐东国"，即记载了这一事实。此后虎方又南迁，遂成为《左传》所谓"夷虎"。《舆地纪胜》卷一七四注引《图经》："夏则中夏之人，巴则廪君之后，蛮则盘瓠之种，夷则白虎之夷。巴、夏居城郭，蛮、夷居山谷。"可见"夷虎"和"廪君"之"巴"并非一族。

"专以射白虎为事"的"白虎复夷"，又称"板楯蛮"和"弜头虎子"，亦是区别于"廪君蛮"、"夷虎"的民族。"弜"意为强有力的弓箭[3]，"板楯"则指用平板所制的盾牌，这二名说明白虎复夷是悍勇善斗的民族。据考证，"板楯蛮"即秦汉所谓"賨"。賨人当时沿嘉陵江（渝水）北上[4]，聚居于阆中之东（在今四川北部）。秦末接受范目的招诱，追随刘邦自汉中而定三秦，得到"顷田不租"、"十妻不算"、"伤人者论"、"煞人雇死"的优惠，故称"白虎复夷"。所谓"复"，指的就是免除徭役。[5]《华阳国志》叙述白虎复夷的故事说：秦昭襄王募兵射白虎，"夷朐忍廖仲、药何、射虎秦精等乃作白竹弩于高楼上，射虎，中头三节，白虎……大呴而死"。这一故事可以看作关于板楯蛮与廪君蛮之争的隐喻。"朐忍"在今四川省云阳县西，这是板楯蛮的分布地区，也是两蛮交战的地区；"白虎"指的就是廪君蛮。关于白虎复夷故事的涵义，任乃强有一个简洁的概括，

---

① 石泉：《古代曾国—随国地望初探》、《古邓国、邓县考》，载《古代荆楚地理新探》，武汉大学出版社 1988 年版。

② 刘翔：《周夷王经营南淮夷及其与鄂之关系》，载《江汉考古》1983 年第 3 期。

③ 《说文解字·弓部》。

④ 《华阳国志·巴志》。

⑤ 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社 1987 年版，第 15 页。

云："秦昭王时为害四郡之白虎，即廪君之魄所化。""廪君之裔，即鄂西施南盆地之古'夷族'。""其人本巴王之支族，于巴国亡后，曾屡图复国，叛于黔中，侵扰巴、汉、蜀郡。卒为忠顺于秦之賨民合力击败，乃遁走入楚，为'巴郡南郡蛮'。巴人不能详传其故事，但喻为射杀白虎。"① 总之，尽管白虎复夷的文化后亦融入土家族，成为"赶白虎"、"钉白虎"的风俗，但廪君蛮和"白虎复夷"（板楯蛮）并非一族。在古代记载中（例如《后汉书·南蛮西南夷列传》），此二蛮的分别十分明显。如果说"廪君之先，故出巫诞"②，即源出于鄂西清江古夷族③，那么，板楯蛮或賨人的起源可以追溯到原居于鄂西北汉水南岸的弓鱼族（详下）。此族中应包括《尚书·牧誓》所谓"及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人，称尔戈，比尔干，立尔矛，予其誓"的"彭"。正因为这样，后来賨人所居住的朐忍地区遂有"彭水"、"彭溪"，"彭溪又入径朐忍县西六十里，南流至于江，谓之彭溪口"④。另外，此族中还包括《左传·文公十三年》所谓"楚大饥，戎伐其西南"的"戎"，亦即《桓公十三年》所说的"卢戎"，所以《广韵》注"賨"为"戎税"，《风俗通义》记賨人七姓有"卢"姓，《华阳国志》称巴国宕渠郡有"賨城"、"卢城"。《说文解字·壴部》说：彭字从壴从三，义为"鼓声"。这是同虎民族"击鼓而祭"的风俗相吻合的。《释名·释兵》说：板楯又称"彭排"或"彭旁"。此二名也可以印证板楯蛮原即"彭"人一说。古"戎"字从戈从甲（即干或盾），可见"戎"和"板楯蛮"二名，均得自于白虎复夷善用干盾的文化特征。



图 3-96　虎噬鹿铜扣饰

以上是文献所记载的中国虎图腾的大体情况。除此之外，虎图腾的遗迹还见于大批考古资料：

（一）古滇地的虎图腾文物：1956年至1960年，云南省博物馆在晋宁石

① 任乃强：《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社1987年版，第15页。
② 《后汉书·南蛮西南夷列传》李贤等注引《代本》。
③ 《后汉书·南蛮西南夷列传》李贤等注引《荆州图》、《荆州记》、《水经注》。
④ 《水经注·江水一》。

寨山发掘了五十座春秋末至东汉初的滇民族墓葬。墓葬品中有虎牛搏斗铜扣饰、虎噬鹿铜扣饰（图 3-96）、虎纹铜斧、虎雕铜斧、虎噬猪銎内戈、虎耳四牛贮贝器、虎耳七牛贮贝器（图 3-97）、虎耳祭祀场面贮贝器（图 3-17A）、虎耳诅盟场面贮贝器、人猴虎相搏纹铜剑（图 3-98）等虎形虎纹器物。在晋宁以南的江川李山，1972 年又出土了一件虎牛形铜案（图 3-99）。这些器物风格相同，代表了滇文化在公元前后若干年的形态，具有十分丰富的文化意义。《史记·西南夷列传》说："西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大：此皆魋结，耕田，有邑聚。"可见滇是一个包含多种民



图 3-97　虎耳七牛贮贝器

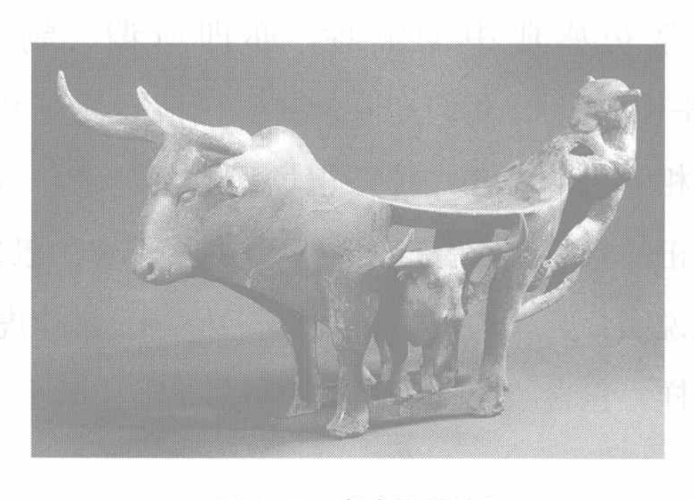


图 3-99　虎牛形铜案



图 3-98　人猴虎相搏纹铜剑

采自童恩正：《我国西南地区青铜剑的研究》，载《中国西南民族考古论文集》，文物出版社 1990 年版，第 104 页。

族成分的方国，已定居，从事农耕。冯汉骥曾根据对贮贝器盖上各类人物形象的对比分析，认为该区除滇族之外，有七种其他民族；[①] 汪宁生则认为细分可为十几种，而主要的民族包括以下四类：



图 3-100　虎牛贮贝器

这件青铜贮贝器出土于云南省玉溪市江川县李家山，为战国时期的青铜器。其特点是在最显著的位置上铸有一虎四牛，并且以三个跪坐的人形为三足。类似的虎形象在云南青铜器上很常见。例如晋宁石寨山出土的“杀人祭铜柱场面盖虎耳细腰贮贝器”（M12：26），其腰部以巨虎作为两耳，其器盖上立有一铜柱，拴着一只活虎。又如晋宁石寨山第二次发掘时出土的十三件“圆桶形虎耳细腰铜贮贝器”和一件“四牛骑士盖虎耳细腰铜贮贝器”（M10：53）。这些贮贝器均以虎为耳，并有一件出于滇王墓内。鉴于贮贝器是作为滇国重器而随葬于滇王及臣属墓内的，其性质相当于商周王朝之“重鼎”，因此，上述虎形象可以看作虎图腾崇拜的实物例证。参见图 3-17。

> “椎髻”类：“靡莫之属”，是西南的土著居民；
>
> “辫发”类：“昆明之属”，其主体源于氐羌；
>
> “结髻”类：分布在云南境内的百越部落，是今天云南壮傣语各族的先民；
>
> “螺髻”类：“盘瓠之裔”，同今天的苗瑶语民族有一定的族源关系。[②]

据此可知：在这些器物上，猛虎形象频繁出现，且往往同牛、猪、蛇、鹿等动物形象并出，这说明虎是古代滇民族的众多图腾形式中的一种重要形式。这些器物突出表现了牛的形象（图 3-100），其原因在于：牛是当时滇人的主要肉食来源，同时是祭祀盛典中的牺牲，亦即所谓“剽牛”（图 3-101）——我们知道，剽牛风俗同样是和虎崇拜相联系的。在几种祭祀场面贮贝器上，有人牲祭祀的景象、人首祭的景象、人牲饲虎的景象，这又说明：滇人的虎图腾，同羌人、巴人的虎图腾一样，包含“人祠”的祭祀风俗内容。

① 冯汉骥：《云南晋宁石寨山出土文物的族属问题试探》，载《考古》1961 年第 9 期。
② 汪宁生：《晋宁石寨山青铜器图象所见古代民族考》，载《考古学报》1979 年第 4 期。



图 3-101 剽牛祭铜扣饰

这件扣饰高 6 厘米，宽 12 厘米，1972 年出土于云南江川李家山 24 号墓。它表现了滇族剽牛祭鬼的场面：一只牛，前腿被捆在圆柱上，角上倒悬一个男童。圆柱右侧有人在紧拉捆牛绳，牛的右侧、后侧有人在拉绳、拽尾。扣饰下沿则有二蛇相纠咬住蛙足的形象。这些形象在云南青铜器中比较常见，反映了一种普遍的风俗。

在滇人的文化遗存中出现的虎图腾器物，是同滇人中的虎民族相关联的。张增祺认为：石寨山贮贝器上那组长袖长须、高鼻深目的人物，是《西南夷传》所说的“嶲人”（斯基泰人）；其上的“椎结”组，亦即滇王国的主体民族，乃属于古越人的一支；石寨山和李家山遗址中的动物纹牌饰，其中一部分来自北方草原，另一部分则直接来源于中亚和西亚；将北方民族的草原文化带来云南的，既有旄牛羌人和嶲人，也有石棺墓文化的主人——白狼羌人。① 这些民族中的旄牛羌人和来自北方草原的匈奴人，即是崇拜虎、以虎为图腾的民族；滇人墓葬中的动物纹牌饰，明显具有和匈奴民族的虎崇拜器物相同的风格（详下）。至于越人，则素有祭祀铜柱的风俗和猎头的风俗。因此，晋宁石寨山和江川李家的虎纹器物，可以肯定是具有图腾涵义的文化遗存。

（二）古巴族的虎图腾文物：巴原是一个以渔猎为生、沿水而居的民族。“巴人”一名最早见于《山海经·海内南经》和《海内经》。据《海内南经》和《水经注》卷三四所云“夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴……在丹山西”云云，早在殷周以前，巴人即已居住在鄂西清江流域。此后巴人或沿长江西上进入四川，或

---

① 张增祺：《嶲人：云南古代的斯基泰民族》、《滇王国主体民族的族属》、《云南青铜时代的动物纹牌饰及北方草原文化遗物》，均载《中国西南民族考古》，云南人民出版社 1990 年版。

逆汉水进入陕西汉中，或顺大江而下直达湖北东部以至湖南的洞庭湖等地，成为分布甚广的一个民族。① 自西周时代开始，巴人在川东等地区建立起了巴国，使“巴”由民族名进而成为地域名。即使在巴国后期，它也占据了“东至鱼复，西至僰道，北接汉中，南极黔涪”的广大地域②。巴人足迹所至，留下了两大宗虎图腾文物：一是虎钮錞于，二是虎纹兵器。

现存的虎钮錞于大体上均出土于巴人活动区。自1949年至1980年，各地共发现了67件錞于。其中湖南省36件，出土于湘西沅水、澧水流域；湖北省13件，出土于鄂西清江流域：占全部出土錞于的四分之三。除两件桥钮（产于春秋

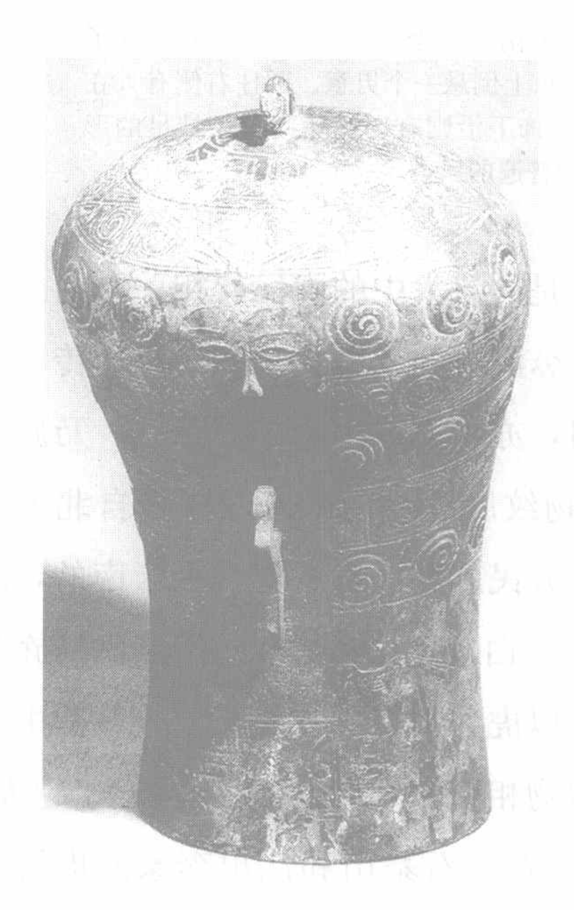


图 3-102　吴地虎钮錞于

錞于是古代军中的乐器，常与鼓相配合而用于战争，以指挥进退。它盛行于春秋战国至汉代，以吴楚地区较多见。这件虎钮錞于出土于江苏镇江王家山东周墓，于1985年清理。其顶端有虎形钮，顶面饰三圈云纹，周身饰涡纹，正面肩腹间突出处饰一浮雕人面纹，其下饰鸟纹和变体云纹。请比较下图。



图 3-103　巴地虎钮錞于

錞于原来流行于中国东部，后来传至湖南、四川地区，遂成为巴族的特色乐器。这件虎钮錞于是1958年在湖南省常德市征集到的，今藏湖南省博物馆。它不仅以立虎为钮，而且在器身两侧各刻一虎，虎头上刻太阳纹。据研究，它是在铸成后传到巴人手中，然后再加刻虎纹和太阳纹的。

① 张勋燎：《古代巴人的起源及其与蜀人、僚人的关系》，载《南方民族考古》第1辑，四川大学出版社1987年版。

② 《华阳国志·巴志》。

时期）、一件马钮以外，均是虎钮錞于。錞于依其产生年代可分五期，从第四期（战国末年后）起，原来曾见于长江下游地区和中原的錞于（图 3-102）便正式成为巴器，集中出现在川、鄂、黔、湘接壤地带，亦即出现在巴文化区；虎钮和虎纹遂亦成为它的固有特征。这两期錞于的其他纹饰，同样表明了它们作为巴器的民族属性。① 例如，錞于顶盘上的船纹、鱼纹，代表了巴民族在渔猎生活中建立的古老信仰；后期錞于兼饰虎纹，反映了巴民族在兵器上刻划虎纹的图腾习惯（图 3-103）；虎作为钮，雄立于作为军乐器錞于的承盘之上，虎口大张，虎牙毕露（图 3-104），体现了巴民族虎图腾所包含的强烈的民族意识。



图 3-104 錞于虎钮

这是一件錞于的局部。原器于 1972 年在四川省涪陵县小田溪出土。其盘中的虎钮昂首扬尾，张口龇牙，遍体饰阴线勾连云纹。

虎纹兵器主要见于四川盆地的墓葬，从战国时起流播于巴蜀全境。在大邑县五龙乡、成都京川饭店、成都南郊、成都三洞桥青羊小区、成都百花潭中学、荥经县同心村、郫县红光公社、涪陵小田溪、万县新田、新都三合场、峨眉符溪、绵竹县船棺墓、巴县冬笋坝船棺墓、昭化宝轮院船棺墓、奉节瞿塘峡悬棺墓和犍为墓群，均有虎纹戈、虎纹矛和虎纹剑出土（图 3-105）。② 虎纹通常饰于矛的骹

① 熊传新：《我国古代錞于概论》，载《中国考古学会第 2 次年会论文集》，文物出版社 1980 年版；李衍垣：《錞于述略》，载《文物》1984 年第 8 期；林奇、邓辉：《錞于刍议》，载《江汉考古》1987 年第 4 期。

② 参见：《四川大邑县五龙乡土坑墓清理简报》，载《考古》1987 年第 7 期；《成都京川饭店战国墓》，载《文物》1989 年第 2 期；《成都南郊出土的铜器》，载《考古》1959 年第 8 期；《成都三洞桥青羊小区战国墓》，载《文物》1989 年第 5 期；《成都百花潭中学十号墓发掘记》，载《文物》1976 年第 3 期；《四川荥经同心村巴蜀墓发掘简报》，载《考古》1988 年第 1 期；《四川郫县红光公社出土战国铜器》，载《文物》1976 年第 10 期；《四川涪陵地区小田溪战国土坑墓清理简报》，载《文物》1974 年第 5 期；《从四川两件铜戈上的铭文看秦灭巴蜀后统一文字的进步措施》，载《文物》1976 年第 7 期；冯汉骥：《关于"楚公豪"戈的真伪并略论四川巴蜀时期的兵器》，载《文物》1961 年第 11 期；《四川峨眉县出土一批战国青铜器》，载《考古》1986 年第 11 期；《四川绵竹县船棺墓》，载《文物》1987 年第 10 期；《四川古代的船棺葬发掘报告》，文物出版社 1960 年版；《记瞿塘峡盔甲洞中发现的巴人文物》，载《考古》1962 年第 5 期；《四川犍为县巴蜀土坑墓》，载《考古》1983 年第 9 期。

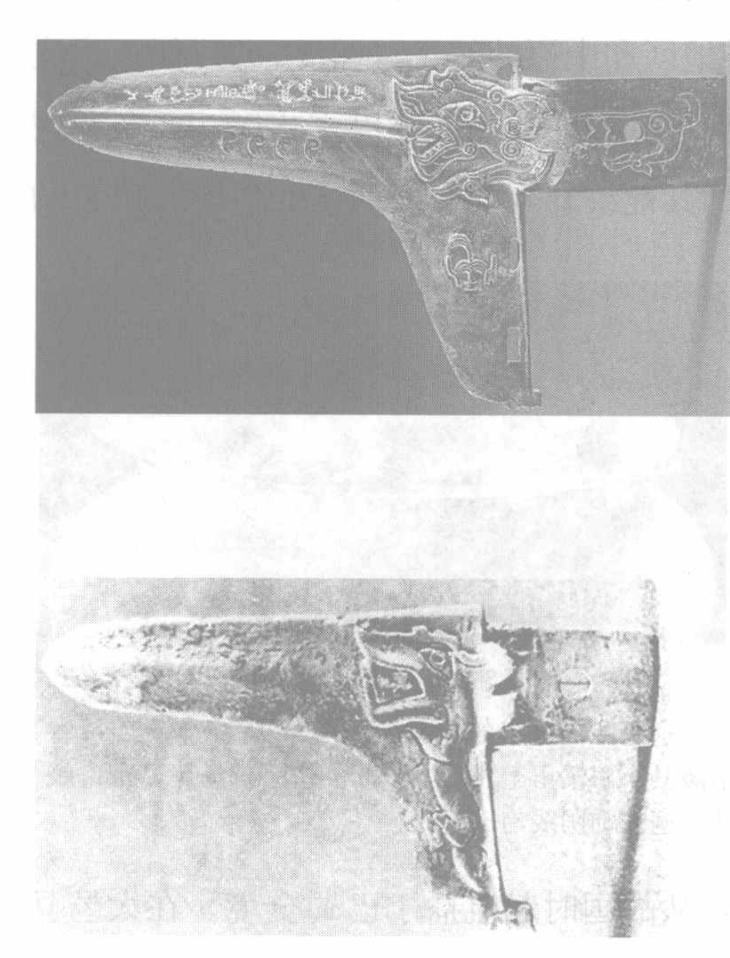


图 3-105　虎纹铜戈

此戈援长 17.8 厘米、内长 7.5 厘米、胡长 8 厘米，1972 年出土于四川省郫县独柏树，是战国时期的器物。其形制特点是直援方内，长胡三穿。在援与内相接处两面皆铸有浮雕状的虎头纹。虎首向戈锋，张口露齿，状态凶猛。胡的两面各铸一人，椎髻，跽地，腰悬刀，与古籍中所描绘的“椎髻左衽”的蜀人形象相同。脊的一侧铸有铭文一行，属“巴蜀文字”，目前还未能释读。戈上的虎纹，大量见于巴蜀地区的兵器和乐器，研究者认为是古代巴人中某一氏族的徽识。

图 3-106　船棺墓虎纹铜戈

1976 年出土于四川省绵竹县战国船棺墓，同式两件。上援平直，中脊隆起，近阑处有长方形穿，两面各铸一浮雕的虎纹。虎张口鼓眼，两耳斜伸至内上方。

部、戈的援胡交接部和剑的近柄部（图 3-106），并往往与花蒂纹、手心纹同出。冬笋坝的两件虎纹剑，一面是虎纹，另一面则自上而下由人形、花蒂、手心、草叶等纹饰顺序组合而成。论者或称之为“巴文”[①]、“巴蜀符号”[②]、“巴蜀图语”[③]（图 3-107）。由于在郫县出土的虎纹戈上有文字与这类符号并列，我们得以知道，这些符号在功能上并不属于文字，它们仍然是图腾或族徽的标志。在这些兵器上，虎的形象甚是醒目：虎首巨大，张口吐舌，舌上卷而成花形；虎耳大且竖立；虎曲身隆臀，直尾上卷；虎头部和身部往往饰有水纹、卷云纹、云雷纹——明确显示了巴民族作为虎图腾民族的身份（图 3-108）。在峨眉县出土的一种直援长胡戈上，还出现了人虎纹：虎头在援上，身在胡上，虎嘴下跪着一人，双手反缚——生动地再现了以人祭虎的巴民族古老风俗。[④] 在有些墓葬中，同形制的虎

① 徐中舒：《巴蜀文化初论》，载《四川大学学报》1959 年第 2 期。
② 孙华：《巴蜀符号初论》，载《四川文物》1984 年第 1 期。
③ 李复华、王家佑：《关于巴蜀图语的几点看法》，载《贵州民族研究》1984 年第 4 期。
④ 《四川峨眉县出土一批战国青铜器》，载《考古》1986 年第 11 期。



图 3-107 巴蜀符号与东巴文的对比

图左两列为巴蜀符号，见于錞于、矛、编钟等器物；图右一列为东巴文，见于李霖灿《么些象形文字典》。二者的内容大致相同：最上一行表示“鸟”，其次表示“豹”，再次表示“虎”，再次表示“花蒂手”，再次表示“人”。采自徐中舒《巴蜀文化初论》，载《徐中舒历史论文选集》，中华书局 1998 年版，第 1053 页。

图 3-108 虎纹兵器

右上一件为虎纹剑，另两件为虎纹中胡戈，均是战国时的器物。虎纹剑 1972 年出土于四川郫县独柏树，剑身基部两面各饰一长身虎纹，虎口向锋，虎尾卷处阴刻巴蜀符号。中胡戈的“胡”指的是和援成直角的部分。左件中胡戈 1957 年出土于四川成都南郊，其援本部凸铸一虎头。右件中胡戈 1974 年出土于四川万县新田乡，其援后部至内两面皆饰半圆雕的虎头，虎张口吐舌，虎身阴刻，延于内上。后者形制与图 3-105 虎纹铜戈相同。

纹兵器和饕餮纹兵器同见于一处（图 3-109），表明虎和饕餮具有同样的文化内涵。另外，饰有虎纹的青铜剑是著名的扁茎无首的柳叶形剑，多见于川北和川东；同多见于川西的柳叶形剑相比，它剑身较宽，中脊呈圆柱状隆起，脊侧有较宽的血槽。可知这种虎纹剑仍应称“巴式剑”①，亦即巴民族的创造物。《华阳国志·蜀志》所谓“蜀之为国，肇于人皇，与巴同囿”，盖指巴族和蜀族曾经共同活动在川西平原地区。② 或者进一步说，统治蜀地的开明氏，原是从川东迁徙而来的民族，很可能原为巴族的一支。③ 这是虎纹兵器之所以大量见于成都平原的缘由。

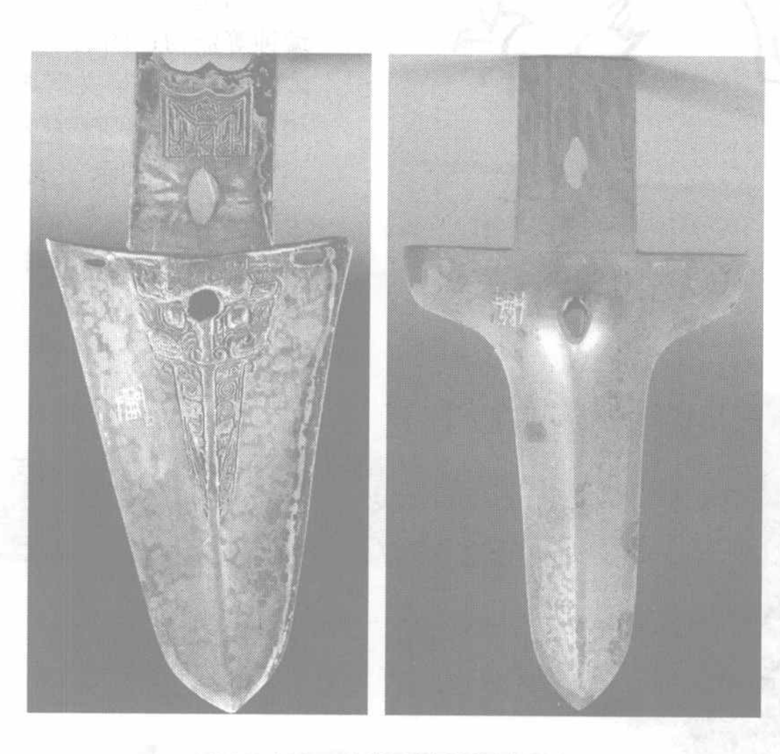


图 3-109　虎纹和饕餮纹铜戈

此二戈均在 1980 年出土于四川省新都县马家乡木椁墓。左件援部饰饕餮纹，有族徽符号；右件援部饰虎斑纹，亦有相同的族徽符号。

考察巴蜀地区的虎纹兵器的渊源，可以了解到巴族中板楯蛮一支的来历。因为类似的虎纹兵器亦见于甘肃灵台西周墓、甘肃宁县焦村西周墓、陕西沣西张家坡西周墓、宝鸡竹园沟西周墓（图 3-110）、河南浚县辛村卫国墓地和洛阳北窑

① 冯汉骥：《关于“楚公冢”戈的真伪并略论四川巴蜀时期的兵器》，载《文物》1961 年第 11 期。

② 张勋燎：《古代巴人的起源及其与蜀人、僚人的关系》，载《南方民族考古》第 1 辑，四川大学出版社 1987 年版。

③ 童恩正：《我国西南地区青铜剑的研究》，载《考古学报》1977 年第 2 期。

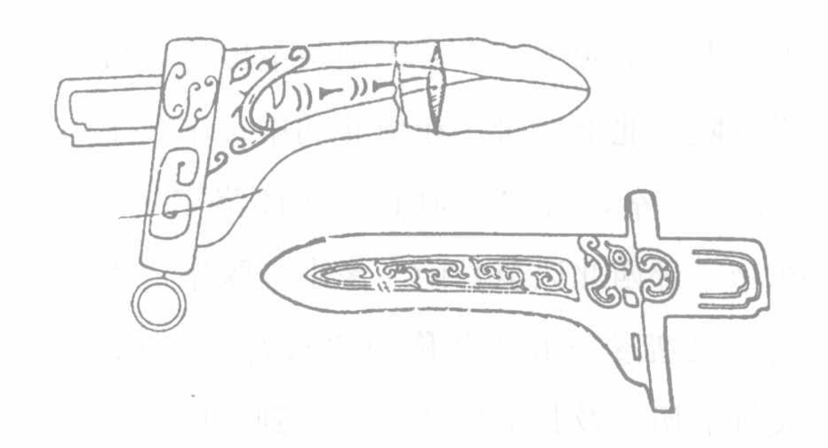


图 3-110　西周虎纹戈

左件出土于甘肃宁县焦村西沟。其援基两侧饰有鎏金虎头纹，虎口含剑形血槽。原共两件。右件出土于陕西宝鸡竹园沟。其阑上有侧翼，援本饰虎纹，虎耳巧作侧翼。

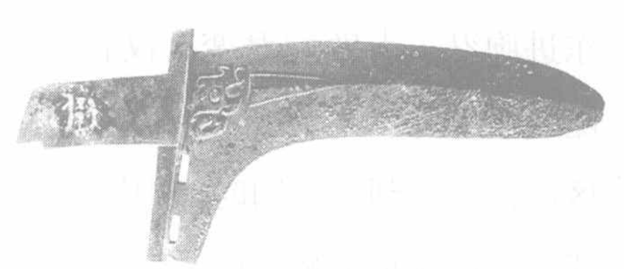


图 3-111　太保戈

1964 年出土于河南洛阳北窑机瓦厂。戈内两面有铭文“太保”等字，故名。虎纹饰在援本上，作吐舌状。

(图 3-111)，主要是铜戈。① 此外，在汉水流域的城固县一处商代中晚期遗址中，曾出土透雕虎纹铜钺，其虎纹与巴蜀虎纹非常相似；② 在宝鸡茹家庄和竹园沟的強国墓地中，曾出土十三件柳叶形青铜短剑，其形态亦与巴式剑同出一源。③ 这些器物的时代都早于巴式兵器。这里特别值得注意的是強国墓地。据考证，強国原为弓鱼族，即吴太伯奔“荆蛮”时所谓“句吴”；“吴”又作“虞”，其本字从虍从矢，代表在矢地所建的虎民族的国家(图 3-112)。弓鱼族使用板楯，竹园沟強氏墓地出土板楯十二件，均用木板制成；周共王以后，弓鱼氏的文化遗存不再见于宝鸡一带，可以判断它流变为所谓“板楯蛮”和巴地的“句”氏。④ 因此，根据城固县商代青铜器、陶器与強国墓地器物以及与巴蜀器物的同形态的关系，亦根据《华阳国志》等文献，弓鱼巴或板楯巴的迁徙过程可描写为：商代中期，溯汉水而迁至汉中城固一带。商代晚期，其中一支（弓鱼氏）北上而进抵今宝鸡市

① 参见：《甘肃灵台白草坡西周墓》，载《考古学报》1977 年第 2 期；《甘肃宁县焦村西沟出土的一座西周墓》，载《考古与文物》1989 年第 6 期；《沣西发掘报告》，文物出版社 1962 年版，第 118 页；《浚县辛村》，科学出版社 1964 年版，第 41 页；《宝鸡竹园沟西周墓地发掘简报》，载《文物》1983 年第 2 期。

② 《陕西省城固县出土殷商铜器整理简报》，载《考古》1980 年第 3 期。

③ 《宝鸡強国墓地》上册，文物出版社 1988 年版，第 435 页。

④ 尹盛平：《巴文化与巴族的迁徙》，载《巴蜀历史、民族、考古、文化》，巴蜀书社 1991 年版。

区渭水两岸，另一支（彭氏）留居湖北房县、谷城县一带[1]。周共王以后，板楯巴南下四川，进入渠江沿岸；战国时沿嘉陵江北上，居住在川北阆中；秦昭王时东进朐忍，击败廪君蛮；汉初随高祖平定三秦，有“渠帅七姓居商洛之地”[2]；随后便成为覆盖了川东北、滇北、陕东南、鄂西北以至甘南、豫南、陕中广大地区的民族。到十六国时，中原扰攘，賨人巴蛮遂与五胡并称为“六夷”。[3] 总之，我们可以从板楯蛮、廪君蛮、虎夷等民族的历史及其文化遗存中看到，巴民族的虎图腾，曾经极大地影响了各种虎纹青铜器的产生。（图 3-113）

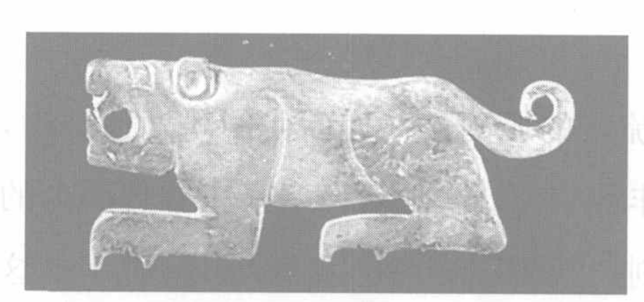
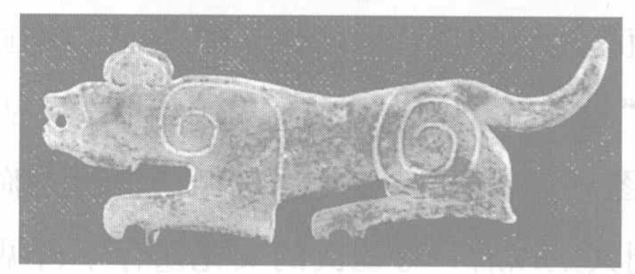



图 3-112 弓鱼族的玉虎

这两件玉虎都出土于陕西宝鸡茹家庄一号墓，均为浮雕。出土时安放在死者胸部，是弓鱼族虎崇拜的表现。

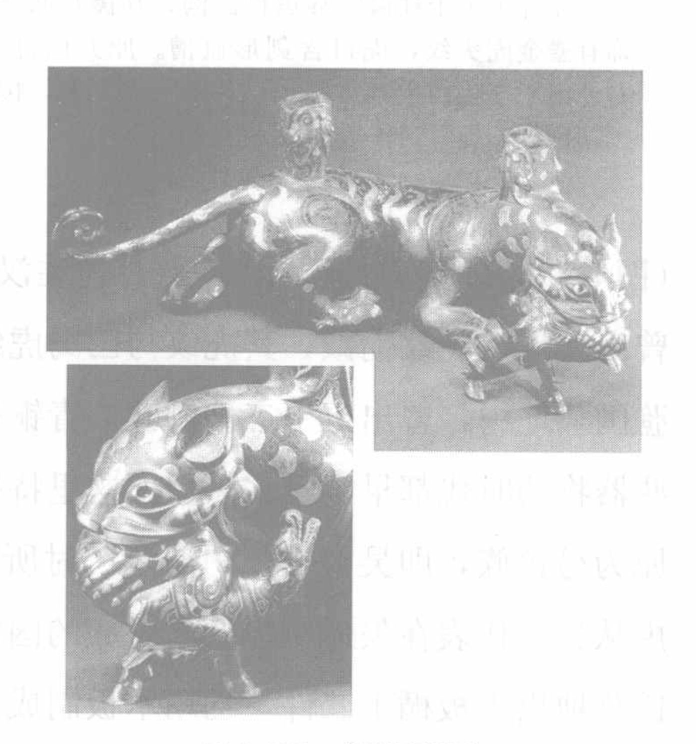


图 3-113 虎噬鹿器座

这是一件错金银器座，1977 年出土于河北平山三汲，为战国中晚期的器物。器座表现猛虎攫食幼鹿的形象，其题材曾见于云南晋宁石寨山墓葬。参见图 3-96。

（三）北方古代民族的虎崇拜文物：从公元前 3 世纪（战国时期）至公元 5 世纪（南北朝时期），在中国北方，即在以大漠南北的草原地带为核心，东至辽河，西及葱岭，南达长城，北抵贝加尔湖的广大地区，活跃着以匈奴为主体的许多民

① 顾颉刚：《牧誓八国》，载《史林杂识》，中华书局 1963 年版。
② 《隋书・地理志》。
③ 蒙默：《魏晋南北朝的賨人》，载《巴蜀历史、民族、考古、文化》，巴蜀书社 1991 年版。

族。这些民族曾有“荤粥”、“鬼方”、“猃狁”、“戎”、“狄”等名称；战国时人亦曾按其自称，名之曰“胡”和“林胡”。其发祥地在“草木茂盛、多禽兽”的阴山河套地区①，其政治中心在头曼城（今内蒙古包头西北）一带②。近年来出土的大批虎纹饰牌、虎形金饰片和虎形象岩画，证明在匈奴民族和其他北方民族中曾流行对于虎的崇拜。

著名的阴山岩画即见于匈奴民族的活动中心。据盖山林调查，现已发现的阴山岩画在万幅以上，其中相当数量的画面乃以虎为主题（图 3-114）。这些虎的形



图 3-114 虎群岩画

这幅岩画位于内蒙古自治区乌拉特后旗南部的大坝沟。画面主体为六只老虎，另外有马、骆驼、山羊、骑马人的形象。《阴山岩画》编为第 689 图。

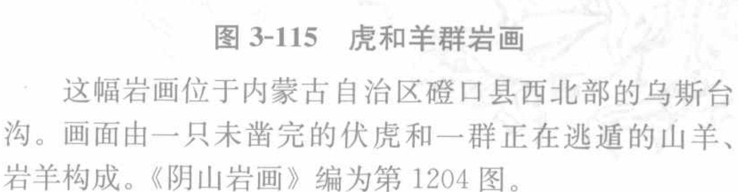
象往往是食肉兽的形象或变形的形象，突出表现了虎的神力（图 3-115）。被称为“幻想动物”的几幅岩画尤其可以代表人们对于虎的崇拜，例如“磴口县格和达瓦沟畔一幻想动物，身躯略呈马形，却长着带爪的蹄形，好像是虎的蹄子，将马的善跑与虎的凶猛结合在一起”。“乌拉特中旗地里哈日山顶，又有另一幻想动物（图 348），生有马的身躯，虎的尾巴，奇异的头部。这类动物的奇异之处，正是其神性的体现。”③ 事实上，《阴山岩画》图 348 中的幻想动物，乃是以虎为原型绘画而成的（图 3-116）。阴山岩画的创作时代有很长的跨度，其中虎主题的岩画大抵产生在匈奴时期，亦即在公元前 7 世纪至公元 2 世纪左右。因为在这些岩画

① 《汉书·匈奴传》。
② 《汉书·地理志》。
③ 盖山林：《阴山岩画》，文物出版社 1986 年版，第 365 页。





图 3-115　虎和羊群岩画



这幅岩画位于内蒙古自治区磴口县西北部的乌斯台沟。画面由一只未凿完的伏虎和一群正在逃遁的山羊、岩羊构成。《阴山岩画》编为第 1204 图。

图 3-116　《阴山岩画》第 348 图

上可以看到它同这一时期其他文化遗存的对应："虎形岩画如图 1104 所示，与安阳武官商代大墓出土虎纹石磬上的以及殷周青铜器上的虎形十分相近，其共同特征是：口大张，有时露出利齿，背部凹陷，条形虎纹非常突出，腿弯曲，爪尖利。"（图 3-117）① 岩画中的两虎相对形象，则与在宁城南山根古墓出土的青铜短剑柄上的两虎相抱形②、在内蒙古准格尔旗秦代广衍故城出土的两马相抱纹瓦当③ 相类。此外，下文所说的鄂尔多斯青铜器，其中的虎豕相斗、虎吞鹿、虎食驴、虎食牛、狮虎相斗形象，多见于春秋后期至战国时期的动物浮雕，可知阴山岩画中的同类题材亦产生在这一时期。

同阴山岩画一样著名的另一宗匈奴民族的文化遗存，是在内蒙古西部鄂尔多斯草原及其附近发现的"鄂尔多斯式青铜器"。它以饰有动物图像的牌饰和铜刀

① 盖山林：《阴山岩画》，文物出版社 1986 年版，第 345 页。
② 《宁城南山根遗址发掘报告》，载《考古学报》1975 年第 1 期。
③ 《绥远省伊盟准格尔旗发现古墓与古城遗址》，载《文物参考资料》1954 年第 2 期。

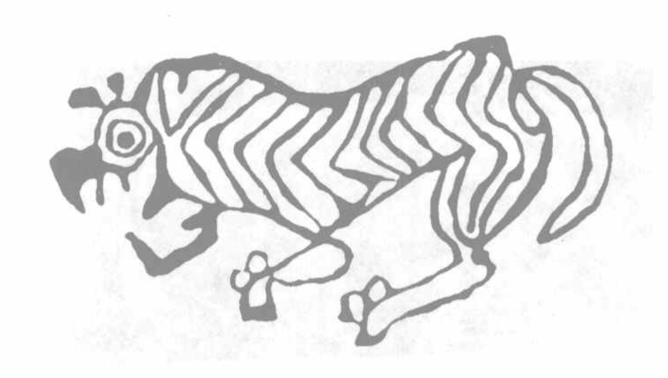



图 3-117　阴山岩画和商代石磬中的虎

图左为内蒙古托林沟呼尔和热岩画，《阴山岩画》编为 1104 图。图右为商代的虎纹石磬，1950 年出土于河南安阳武官村。请比较两者的造型。




图 3-118　阿鲁柴登虎咬牛纹牌饰

为特征，其流行时代在商周到秦汉。其中的虎纹饰牌出现于春秋时期，其造型经过一个从图案化到写实化的演变，至战国晚期以后，以生动逼真的虎形象和虎兽相斗形象而成为动物纹饰的代表。[①] 例如在战国晚期的阿鲁柴登墓地，除发现 21 件虎形饰片外，有猛虎咬牛长方形牌饰 4 件（图 3-118）、虎鸟图案镶宝石饰牌 12 件、虎头形金饰 2 件以及虎头形银饰 2 件(图 3-119)[②]，均是精致的浮雕（图 3-120）。这一地区的虎纹文物不仅有高超的工艺水平，而且有可观的数量。据《鄂尔多斯式青铜



图 3-119　阿鲁柴登虎头形银饰

采自《鄂尔多斯青铜器》，第 167 页。

---

① 田广金、郭素新:《鄂尔多斯式青铜器》，文物出版社 1986 年版，第 181 页。

② 《内蒙古阿鲁柴登发现的匈奴遗物》，载《考古》1980 年第 4 期。



图 3-120　阿鲁柴登金冠带

1972年出土于内蒙古自治区伊克昭盟杭锦旗阿鲁柴登，由三条半圆形金条组合而成。在冠带前部，有上下两条绳索纹冠带。冠带的左右两端，分别作成浮雕状的虎、盘角羊、马的形状。采自《中国美术全集·雕塑编1·原始社会至战国雕塑》，人民美术出版社1988年版第216图。



图 3-121　毛庆沟虎形饰片

1975年出土于内蒙古乌兰察布盟凉城县毛庆沟55号墓。



图 3-122　阿鲁柴登虎鸟纹饰牌

这种饰牌在阿鲁柴登墓共出土十二件，造型相同。饰牌下部为蹲踞形虎纹，虎身上有圆形凹坑，镶有红宝石和绿松石。虎背上有一排鸟纹，鸟身呈"S"形。

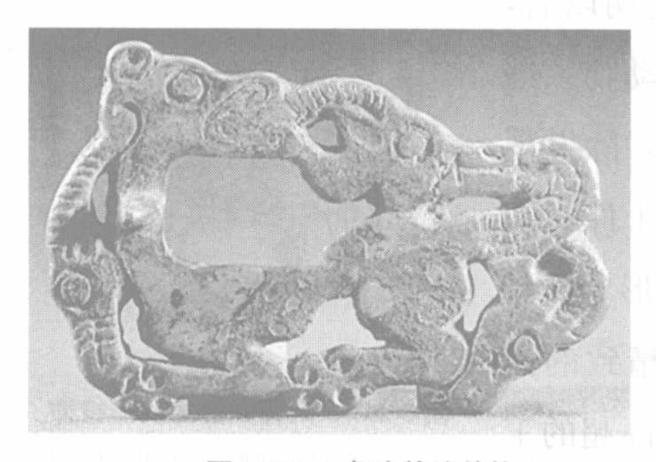


图 3-123　虎咬羊纹牌饰

征集品，《鄂尔多斯青铜器》编为E.1063号。牌上虎呈蹲踞状，身躯修长，前后肢屈曲前伸，回首咬住羊角。羊头贴于虎的臀部，与粗壮的虎尾相连。在虎尾之下和虎颈前面，各有一个向下的羊头。

器》一书统计，在所搜集到的147件动物纹饰牌中，虎纹饰牌总计53件，占动物纹饰牌的三分之一以上，其中包括虎牛咬斗纹纯金饰牌4件、虎豕咬斗纹金饰牌2件、虎龙争斗纹饰牌2件、虎兽咬斗纹饰牌1件、伫立形虎形饰牌9件(图3-121)、蹲踞形虎形饰牌3件、虎鸟纹饰牌12件(图3-122)、虎咬羊纹饰牌12件(图3-123)、虎咬马纹饰牌3件、鹰虎兽相斗纹饰牌4件、虎吞兽纹饰牌1件。虎的凶猛和威

武，在这些纹饰牌上得到了淋漓尽致的表现。这些虎纹饰牌证明：在匈奴民族成为鄂尔多斯草原主人的年代中，虎是这一地区人民所崇拜的主要对象。

匈奴民族及其他北方民族的虎崇拜，在阴山河套以外地区的文物中也得到了印证（图 3-124）。例如在辽宁省凌源县三官甸子青铜短剑墓中，1976 年出土了虎噬鹿铜饰和虎形金饰片，其时代为战国①；在新疆托克逊县阿拉沟 30 号匈奴墓中，1977 年出土了 4 件金虎纹条形饰和 18 块金虎纹圆形饰（图 3-125），其时代在战国至西汉之间②；在新疆伊犁新源县巩乃斯河岸，1983 年出土了对虎圆铜环等青铜器（图3-126），亦为战国时器物③；在新疆鄯善县苏巴什古墓群，1985 年出土了两件包金卧虎铜牌和一件虎纹金箔，其时代在春秋至西汉④。此外，在判属新石器时代的黑山岩画中，亦有猛虎捕食图和五虎蛇鹰图。黑山地处嘉峪关市西北方，其岩画用较原始的方法绘成。岩画中的群虎庞大凶猛，众兽则纤小文弱，反映了当地民族对虎威的敬畏。据发现者推测，这类岩画是匈奴文化中的虎形象的先导。⑤ 类似的虎形象（图 3-127）还出现在宁夏、青海等地的岩画之中。汤惠生认为：虎是来自北方草原文化的因素之一。其神性的主要标志是斑纹，其

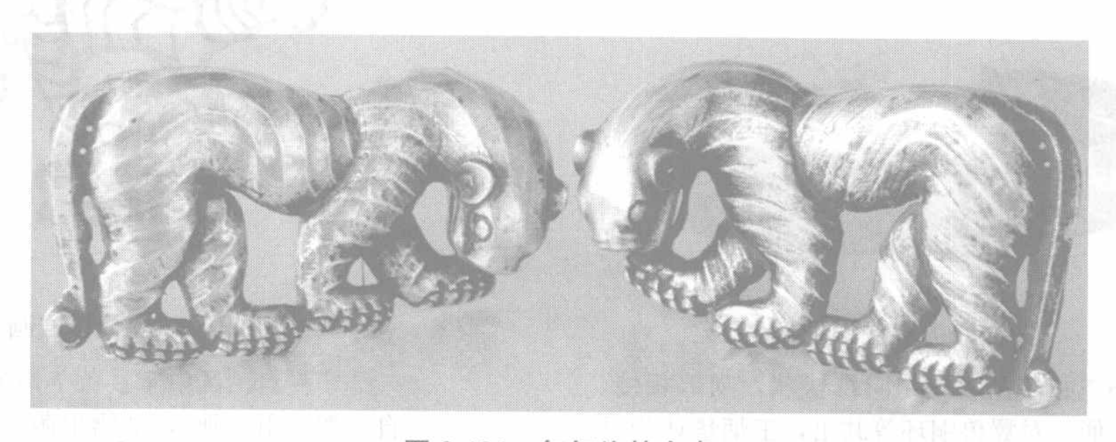


图 3-124　匈奴族的金虎

这是匈奴族的文物，1957 年出土于陕西省神木县纳林高兔村战国晚期匈奴墓。共一对，造型基本相同，而方向相反。虎身饰凸条纹，颈部、后腿下及尾上部均有小孔，供钉缀用。

---

① 《辽宁省博物馆》，文物出版社 1983 年版。

② 《新疆阿拉沟竖穴木椁墓发掘简报》，载《文物》1981 年第 1 期；《中国美术全集・工艺美术10・金银玻璃珐琅》，文物出版社 1987 年版。

③ 《中国美术全集・雕塑编 1・原始社会至战国雕塑》，人民美术出版社 1988 年版第 219 图。

④ 《新疆鄯善县苏巴什古墓群的新发现》，载《考古》1988 年第 6 期。

⑤ 《甘肃地区古代游牧民族的岩画》，载《文物》1972 年第 12 期。

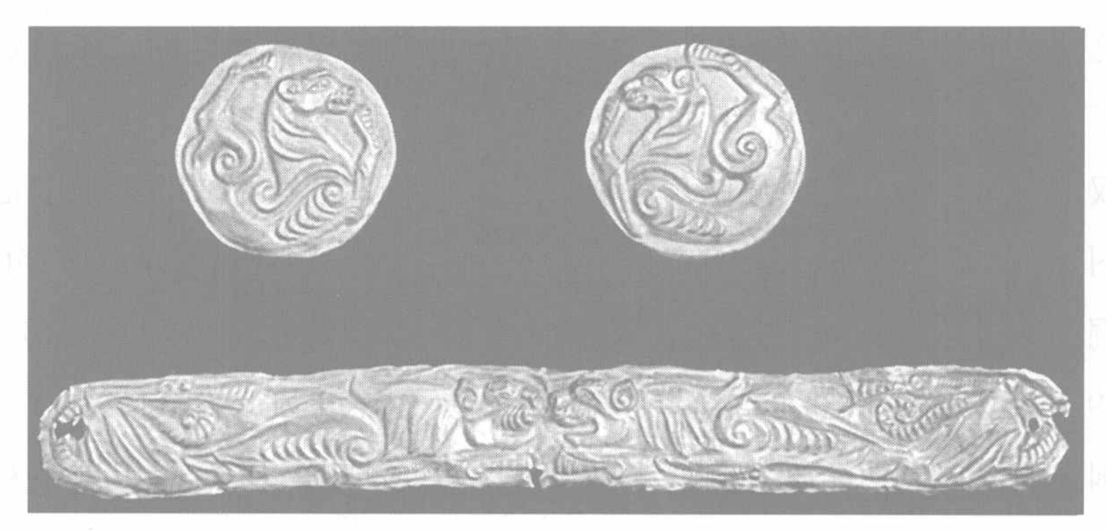


图 3-125　阿拉沟匈奴墓虎纹金牌和金箔带

图上为两枚虎纹圆金牌，表现猛虎昂首起跃的形象，模压成型。图下为一条对虎金箔带，其中两虎作相向踞伏状，有小穿孔。均出土于新疆乌鲁木齐阿拉沟竖穴木椁墓，为战国至西汉时期的匈奴族文物。采自《新疆古代民族文物》，文物出版社 1985 年版第 116 图。《新疆考古三十年》（新疆人民出版社 1983 年版）图版 41、42 亦载有这两件文物，但称“战国，乌鲁木齐鱼儿沟出土”。

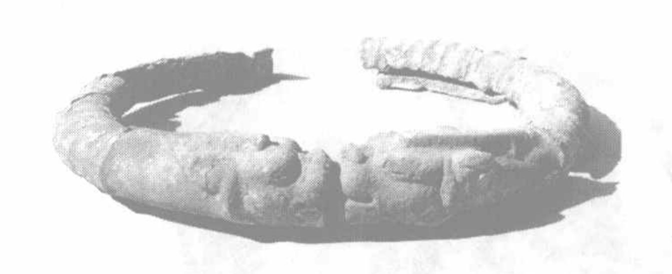


图 3-126　对虎圆铜环

铜环空心，作两虎相向踞伏状，吻部相接。与铜武士俑、对翼兽铜环等共出，王炳华认为是塞人神话传说中的动物形象。见《中国美术全集·雕塑编 1》第 218、219 图说明。

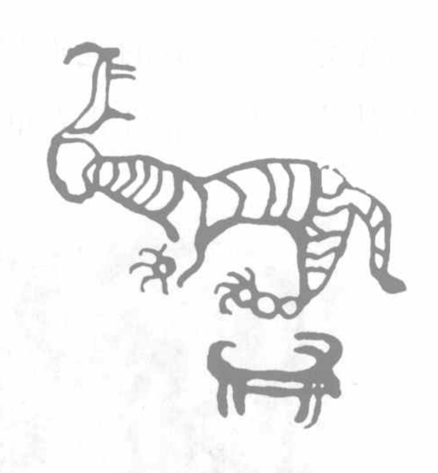


图 3-127　虎食羊岩画

宁夏自治区中宁县黄羊湾岩画。采自《贺兰山岩画》，文物出版社 1993 年版第 1006 图。

凶猛和威严主要表现在“兽逐图”中——是二元对立思维中肯定因素的象征。[①]可见在北方草原上出现的那许多重视表现虎的斑纹和虎逐兽的威力的造型艺术品，乃说明匈奴等民族的虎崇拜，有广泛的影响和源远流长的历史。它应当是一种包含图腾意义的原始信仰，同连接欧亚的草原文化有密切的关联（图 3-128）。

① 《青海岩画》，科学出版社 2001 年版，第 102 页至 105 页。



图 3-128　阿尔泰木棺虎纹

在南西伯利亚巴沙达尔第 2 号墓，出土了一口阿尔泰文化木棺，其年代不晚于公元前 5 世纪。在木棺棺身和顶盖上，刻有四只整齐地前后相随的虎。这些图画用刻痕很深的弯曲线条表现了锐利的尾、爪和獠牙。其风格和中国北方的以及西伯利亚古墓中出土的金带钩上的纹饰相近。

中国各民族的虎图腾的资料不胜枚举，以上所展示的只是其中荦荦大端的几宗。综合这些资料可知：虎图腾是流行于上古的一种重要图腾形式，曾被羌人、氐人、僰人、滇人和巴民族各分支（虎夷、板楯、廪君等）所崇奉。这些民族曾经分布在黄河上游和湟水流域、鄂尔多斯高原和河西走廊、汉水沿岸和渭河平原、清江流域和四川盆地。其文化一部分融入汉民族，另一部分则保留在彝、白、藏、傈僳、普米、纳西、珞巴、土家等现代少数民族之中。这些民族的虎图腾建立在母系氏族时代，以代表女神、用为氏族名称和氏族长名称、用为女子姓名等特征反映了这一信仰的原始性。他们的图腾神话，往往有女子上山与虎相交一类情节，这表明了虎图腾所蕴含的生殖崇拜的意义。他们的虎图腾器物往往用为腰饰、兵器、祭祀器具和巫术器具，经历了从氏族标志到王权标志和神权标志的转变。从虎图腾中产生了一系列虎崇拜习俗，这些习俗以如下几种观念为主要依据：

一、人虎同化的观念，亦即认为虎是生命的来源和生命的归宿。由于这一观念，既产生了称虎为族祖的习俗，自称“虎子”、“虎蛮”或“虎奴”的习俗①，又产生了火葬、虎皮送葬、召唤虎魂的习俗和虎服饰的习俗。

二、虎为天神的观念，亦即把虎看作全部神灵世界的代表。关于虎化生万物的传说、人被虎吃而成仙的传说和母虎日历（图 3-129）、虎啸巫术、颂虎经书等事物，均是这一观念的表现。

---

① 《太平御览》卷四九五引《魏略》，《周书·扶猛传》。

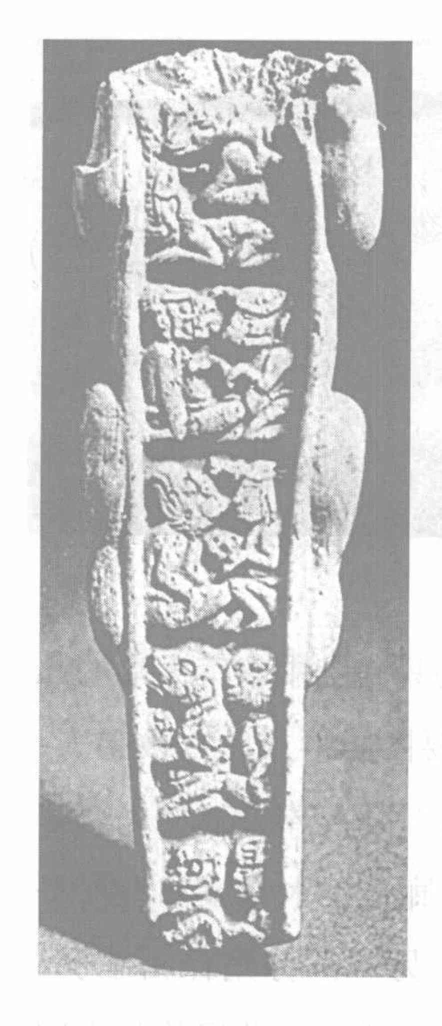


图 3-129 背有历书的美洲虎

这是一件用兽骨制成的美洲虎雕塑，出土地点不详，今藏墨西哥博物馆。图中所示为这件骨雕的背面：有五个方形格，每格之中有一对神像，每个神像表示特定的日期，所有神像共同表示一个完整的世界。通常认为它反映了奥美克族的传统，但它和彝族的母虎日历很相似。

三、虎为祥瑞和民族保护神的观念。其表现形式包括以虎日为吉日、以虎形为吉形、以虎色（黑色）为吉色，认为“虎不食虎族人”等等。

四、虎为厉神的观念。这一观念在自称为“打虎匠”后代的湘西北土家人中比较流行。例如视白虎为“凶神”；忌“虎”字，以“猫”代之①；生子三天内、生女七天内，须请巫师来家赶白虎；用墨烟灰在小孩额上画“十”字，或在小孩背窝中放上剪刀，以防小孩被白虎伤害；在死者房前插上多件竹弓竹箭，以防白虎食尸。② 而在敬祀白虎的土家人中，虎为厉神的观念主要体现为两种习俗：一是以人祭虎的习俗；二是将白虎区别为“坐堂白虎”与“过堂白虎”，分别施行年节祭祀与“赶白虎”、“钉白虎”巫术的习俗。人祭习俗现已被“还人头愿”代替，即杀牛以祭，称“剽牛”；祭祀时用牛血画在每人的额头上，称“开血口”③，意思也是向白虎神献上了人血。这些观念和习俗表明：虎民族在錞于、青铜短剑、板楯、金银饰牌上所绘刻的虎纹和虎形，乃寄寓了他们关于勇猛、关于不死、关于民族威严等丰富的宗教信念。

此外，正如东方民族的鸟图腾一样，虎图腾反映了人同自然的一种关系，所以它存活在高地民族——在多虎环境生活的民族当中。虎的凶猛和虎吃人的现象是这一图腾品种得以产生的自然条件。人们敬重虎的勇猛，遂视为神，而有人虎同化的观念和“虎不吃虎族人”的祈禳心理；人们畏惧虎的凶残，遂视为厉鬼，而有种种忌虎的习俗。因此，无论是廪君蛮的敬虎

① 《保靖县志》卷二。
② 彭英明：《试论湘鄂西土家族“同源异支”》，载《中南民族学院学报》1984 年第 3 期。
③ 杨昌鑫：《土家族崇虎与虎神话渊源》，载《神话新探》，贵州人民出版社 1986 年版。

还是板楯蛮的仇虎，我认为都是以虎图腾为渊源的。鄂伦春人一方面把熊称作祖父、祖母、舅舅，另一方面又保持了猎熊、吃熊肉的习俗，[①] 也反映了生活环境、敬畏心理与图腾崇拜的联系。正是人同自然的这种复杂关系，使虎图腾终于衍化出了丰富的虎崇拜形式。

三、 虎噬人图像的涵义

以上种种，是我们认识各种关于虎的艺术形象的基础。《四神：起源和体系形成》一书[②] 第四章在讨论"虎镇昆仑"的时候，曾说到虎和虎形之神是西方世界或死亡世界的主宰（图 3-130）；此书第二章在讨论"虎图腾和灵鬼观念"的时候，曾阐述了这样一个古代观念：认为虎是天地交通的阶梯，认为人被虎食是"成仙"，是向图腾或新世界的复归。根据这些观念，我们可以较明确地判定以下虎噬人器物和纹饰的内涵：

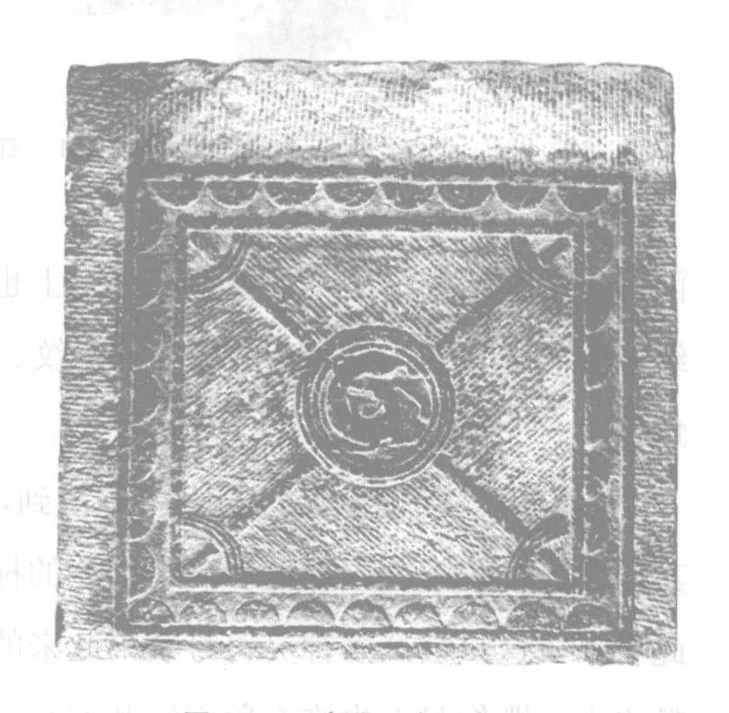


图 3-130 虎为四方之主

这块汉画像石出土于安徽铜山县黄山。其画面外圈饰连弧纹，中间刻十字穿璧，共同构成四方宇宙的景象。璧中居一猛虎，代表四方世界的主宰。采自《徐州汉画像石》，中国世界语出版社 1995 年版第 39 图。

（一）商代虎食人卣（图 3-131）。这是两件流失于海外的青铜器，左件今由日本泉屋博物馆收藏，右件今由法国巴黎池努奇博物馆收藏。两卣同是商代后期的器物，形制基本相同，高度分别为 35.7 厘米和 35.2 厘米。其造型特点是：通体作猛虎蹲踞形。顶有盖，上有立兽。提梁饰夔纹，两端有兽首。虎前足上装饰了顾首龙纹。虎两爪抱持一人，作噬食状。此人身体与虎相对，手拊虎肩，脚踏在虎的后爪上。其头发至后颈截齐，后背衣领饰菱形纹，下有一小兽

---

① 蔡家祺：《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》。

② 王小盾：《四神：起源和体系形成》，上海人民出版社 2008 年版。



图 3-131 商代虎食人卣

面；臀至上腿则饰对称的蛇纹。虎身上也有种种纹饰：后足侧饰虎纹，背饰牛首纹，中脊起扉棱，颈侧和尾上饰鳞纹。虎卣腹下部则饰龙纹，两旁各置一条鱼纹。

本书第六章关于龙的实质一节谈到，龙有两大神性：其一代表生殖的神性，其二代表水的神性。扉棱和鳞纹是龙的标志性纹饰，因而是生殖神性的象征。就此看来，这只被众多神灵符号装饰起来的虎，绝不是自然虎，而是虎神。虎神所噬之人，既然身上也饰有兽面纹和蛇纹，既然神态安详，那么，他（或她）便不是俘虏[①]，不是奴隶[②]，不是受惩处之人，而是上通神灵的人。这就是说，这两件商代的虎食人卣乃描写了人通过虎腹而升天的图景。关于这两件虎食人卣的来历，传闻和实地调查都证明它们出土于湖南安化与宁乡交界附近。[③]其表面锈色，也符合湖南红壤埋存物的特点。[④] 据此，我们应当联系这一地区

① 徐良高认为人兽母题中的人首是俘虏的首级。见氏著《商周青铜器“人兽母题”纹饰考释》一文，《考古》1991 年第 5 期。

② 巫鸿认为被吞食的人形是被砍下的奴隶头部。见其所著《一组早期的玉石雕刻》一文，《美术研究》1979 年第 1 期。

③ 高至喜：《“商文化不过长江”辨》，载《求索》1981 年第 2 期。

④ 陈佩芬：《虎卣》，载《虎卣》，上海博物馆 1998 年编印。

流传的虎信仰来对之加以解释，即把它解释为虎图腾遗俗和人虎互化观念的产物。

（二）鸟兽纹觥局部（图 3-132）和司母戊鼎局部（图 3-133）。这两件器物也都产于商代后期。鸟兽纹觥通高 31.4 厘米，今藏美国弗利尔美术馆。它的上部为盖。盖前端是露齿的兽首，有卷角，似大角羊形。盖后端是牛首，盖背有伏龙。盖两侧浮雕夔纹、象纹和顾首麟兽纹。它的下部为觥。觥前端浮雕一鸮，鸮喙突出，鸮面有虺纹，鸮腹有扉棱，鸮爪与觥前足重叠。觥后端连接一鋬，作立鸟形，其上有兽首。觥后端则浮雕一饕餮，饕餮口中含有一人，即觥的后足；人身上饰蛇纹。图 3-132 所展示的就是这个饕餮噬人的景象。司母戊鼎则是中国古代青铜器中体量最大的一件器物，高 133 厘米，长 112 厘米，重 875 公斤。于 1939 年在河南省安阳县武官村出土，今藏中国历史博物馆。它是一件大型方鼎，有立耳，有长方形腹，有柱足。鼎腹上下各以夔龙相对，组成饕餮纹。鼎腹两侧浮雕饕餮纹和夔纹。鼎腹中间为素面。鼎腹内壁铭有“司母戊”三字，说明此鼎是商王文丁为祭祀其母而铸造的，是武丁或文丁时的作品。图 3-133 所展示的是司母戊鼎的立耳部分：两耳外侧是一对浮雕立虎，虎口相向，同噬一人首；两耳的四足饰饕餮纹。



图 3-132 鸟兽纹觥局部



图 3-133 司母戊鼎局部

以上两器的共同特点是：在噬人的虎纹和饕餮纹之间，建立了一种同位的关系。按“饕餮”是一个见于古代典籍的名词。据《吕氏春秋·先识览》，它指的是“有首无身，食人未咽”形的铜器纹饰。据《左传·文公十八年》、《吕氏春秋·恃君览》等典籍，它是一些被驱逐的民族的代名。前文在讨论“玄鸟和鸷鸟”之时谈到：在古代青铜器上，饕餮曾作为族群符号而得到了记录，例如记为“其状如羊身而人面，其目在腋下，虎齿人爪”① 的食人怪兽。关于饕餮的名义、其起源及其内涵，考古学界和美术史学界众说纷纭，迄无定论。② 但若把以上四图作一比较，这些问题其实是容易解答的。因为虎噬人形象和饕餮噬人形象之间的同位关系表明：“饕餮”一名，原来指的就是食人之兽，或者说，指的是那些以食人之兽为图腾或族群神灵的民族。所谓“食人”，与其说是指饕餮的伟力，不如说是指它的特殊神性——通过食人而使人回归天界的神性。从现代人的角度看，可以说“饕餮是被兽化了的人名或族名”③；但在古代人的心目中，饕餮本来就代表了一种人兽合一。尽管这一观念被华夏民族的主流群体丑化了，渐渐在周以后的器物纹饰中以及汉文历史记录中失传，但从“投诸四裔，以御螭魅”④、“为人饕餮……名曰苗民”⑤ 的说法中，我们知道，藏缅语诸族的虎崇拜，实际上就是饕餮信仰的遗迹。

（三）三星堆龙虎尊（图 3-134）和阜南龙虎尊局部（图 3-135）。这两件龙虎尊分别是商代中期和后期的器物。前件 1986 年出土于四川广汉三星堆，后件 1957 年出土于安徽阜南朱砦润河⑥。它们的形制基本相同：都是大口，侈唇，折肩，直腹，高圈足。颈上都有三圈弦纹，肩上都以高浮雕铸成游迤状的龙，龙首突出尊外作探视状。龙首下为器腹部。其上与龙首对应处，分别铸成垂尖状扉棱，将腹部花纹隔为三组：主纹是高浮雕的虎，虎首突出器表，张口作噬人状，虎身向两侧展开。虎为巨首，肥耳，尾下垂，尾尖上翘。人在虎颈下，手臂屈举

---

① 《山海经·北山经》语。
② 杭春晓：《青铜器饕餮纹研究述评》，载《故宫博物院院刊》2005 年第 1 期。
③ 贺刚：《论中国古代的饕餮与人牲》，载《东南文化》2002 年第 7 期。
④ 《左传·文公十八年》。
⑤ 《神异经》。
⑥ 《安徽阜南发现殷商时代的青铜器》，载《文物》1959 年第 1 期。



图 3-134　三星堆龙虎尊

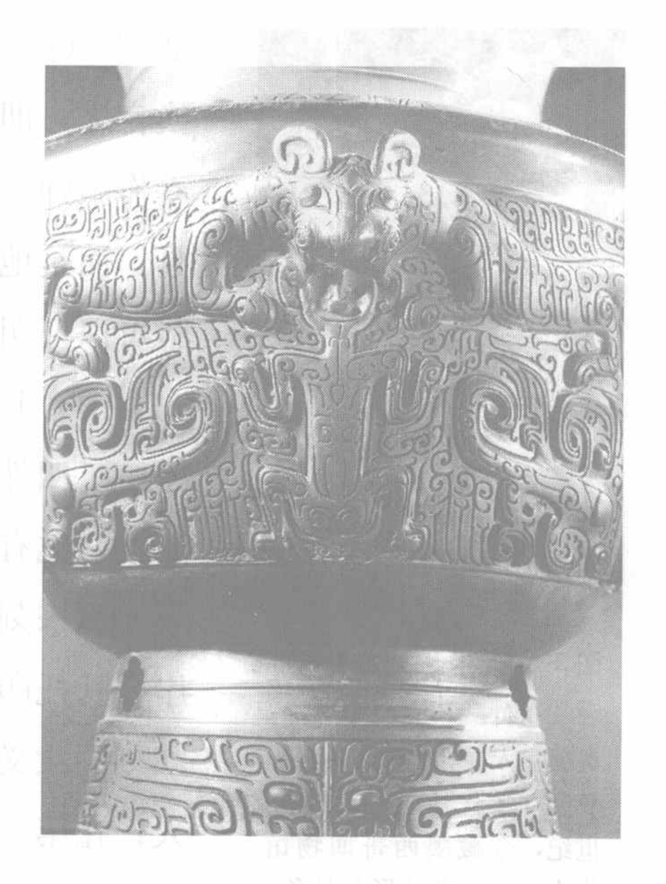


图 3-135　阜南龙虎尊局部

齐肩，两腿分开下蹲，臀部下垂与脚平齐。虎身下方左右有夔龙纹，圈足上有一周阴刻饕餮纹。图 3-135 和图 3-136 集中展示了其中虎噬人的情景。

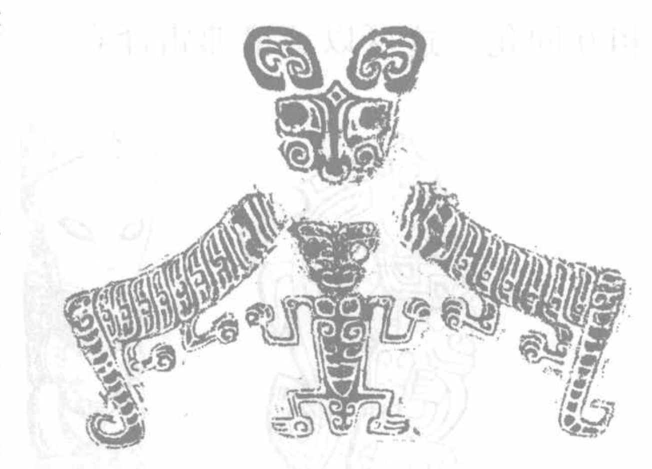


图 3-136　三星堆龙虎尊人形图案

关于阜南龙虎尊，张光直曾作过讨论。他举出《山海经》中“乘两龙”和“珥蛇”、“践蛇”的记录，认为尊上“所像的人很可能便是那作法通天中的巫师，他与他所熟用的动物在一起，动物张开大口，嘘气成风，帮助巫师上宾于天”①。这一解释影响很大，但其观点却是不合理的！因为它忽视了“动物张开大口”的特殊意义。Nelson Wu 说过：“张开的兽口在世界上许多古代文化中都作为把两个不同的世界（如生、死）分割开来的一种象

① 张光直：《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》，三联书店 1999 年版，第 445 页。

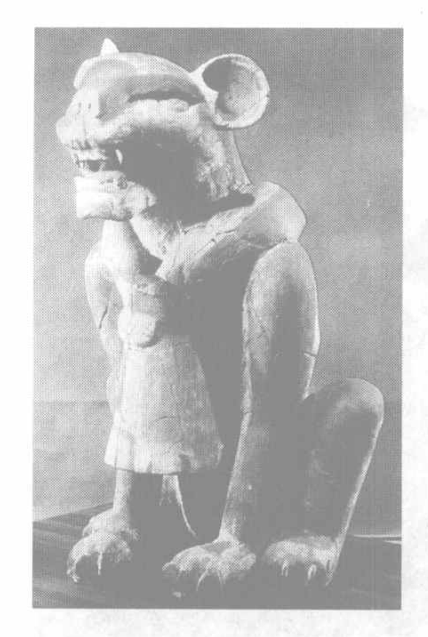


图 3-137 张开大口的美洲虎

这件戴项圈的美洲虎是奥美克人在葬礼上用的骨壶。其制作年代约在公元前后 2 世纪，今藏墨西哥博物馆。作为骨壶，它的形象是象征大地或死亡的虎神。

征。”（图 3-137）[①] 没有理由说中国的情况属于例外。换言之，即使我们同意张先生的意见，把那些被噬之人看作巫师，但“张开的兽口”也不可能是这巫师的工具，而是他的归宿，是另一世界的象征。这是有许多资料可以证明的，例如图 3-138。

图 3-138 采自李学勤《试论虎食人卣》一文[②]。它描绘了四件文物：左起第一件是商代玉饰，表现虎噬人形象，虎有瓶形角；第二件是苏门答腊巴塔克人的雕刻，原来刻在短剑象牙柄端；第三、第四件是美国西北岸夸秋托印第安人的雕刻。Douglas Fraser 解释后两件雕刻的意义说：“第一件表现熊正从首部开始，吞食一人；在第二件上，熊坐于人后，将前爪放在面向前的人顶上。……作为新手的这个人被熊吞食了，但通过这一过程便取得该动物的保护。”[③] 这一解释是极有意义的。因为它概括了图腾艺术的一个重要特点，即往往用来表达人与图腾物的相互同化。这可以证诸弗雷泽在《金枝》一书中的相近的描写（文中波浪线






图 3-138 商代和印第安器物中的人和兽

① Nelson Wu，Chinese and Indian Architecture（New York：G. Braziller，1963），p. 25. 此据张光直：《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》，三联书店 1999 年版，第 445 页。

② 李学勤：《试论虎食人卣》，载《南方民族考古》第 1 辑，四川大学出版社 1987 年版，第 41 页。

③ 转引自李学勤《试论虎食人卣》文，同上注。

为笔者所加）：

在许多尚未开化的野蛮氏族中，尤其在那些奉行图腾制的氏族中，孩子们到了青春期，按习俗都要进行一定的成年礼，其最常见的做法之一就是假装杀死已到青春期的孩子又使他复活。假如说这样是为了将孩子的灵魂转入其图腾，那么，对这种仪礼就可以理解了。因为要想把孩子的灵魂召出体外，很自然地就会想到把孩子杀死，或者至少使孩子昏迷如死（原始人把昏迷不醒看得同死亡一样，不能区别）。孩子极度昏厥后苏醒过来，可以说是身体机体的逐渐恢复，然而原始人则解释为这是从孩子的图腾身上输入了新的生命。所以这些成年礼的本质，就其假装死亡和复活的现象来看，可以说是人与其图腾交换生命的仪礼。原始人对于这样交换灵魂的信念显然来自巴斯克猎人的故事。故事说一个巴斯克猎人自称被熊所杀，熊的灵魂进入了猎人体内，熊的肉体死亡了，猎人则变成了那熊。这个故事里的猎人，死而复生，变成了熊，正是这里所谈的理论：在到了青春期的孩子举行成年礼时杀死孩子、又使孩子复生的翻版。孩子作为人而死去，作为一个动物又复生；该动物的灵魂进入孩子体内，孩子的灵魂则进入动物身上。因此，他完全有理由根据他的图腾是什么而称呼自己为什么，如为熊为狼，等等；他完全有理由对待所有的熊，或狼，或其他动物如兄弟，因为这些动物身上有他自己和他的亲人的灵魂。

关于这种成年礼中的假亡和复活，还可举例如下。新南威尔士州的温吉或温吉邦部落中，青年人到成年时都要经受一种秘密仪式，无关人士一概不得观看。仪式的部分做法是将经受仪式的青年牙齿敲掉一个，另取一个新名字，表示该青年已成人了。敲牙时有一种工具叫做“牛吼”，由一块带锯齿边的平木系在绳子的一端，轮动起来发出很响的吼声。……

达林河上游的乌拉罗人说在这种成年典礼仪式上有鬼神将受礼的孩子杀死，又使之复生，成为男子汉。拉克兰河下游和默里河流域的土人都认为是图鲁玛伦杀死又复活受礼的青年。澳大利亚中部的安玛特杰拉部落里，妇女和儿童都相信是名叫特旺伊利卡的精怪在成年典礼期间杀死青年又使之复活。……卡彭塔里亚湾两岸的宾宾加部落中妇女和儿童以为成年礼仪式中

"牛吼"的响声是一个名叫卡塔加林那的精怪发出的。这个精怪住在蚂蚁山里，跑到成年礼的仪式上来吃掉举行成年礼的青年，然后又让青年复活。同样，他们邻人、阿努拉部落里的妇女们想象"牛吼"的嗡嗡声是一个叫做格那巴亚的精怪发出的，它吞噬了受礼的孩子，然后又吐出来，孩子便成了举行过成年礼的成人。……

新几内亚北部一些部落——雅宾族、布考亚族、卡伊族以及塔米族——跟澳大利亚的一些氏族一样，都要求其男性成员割去包皮才能进入成年男人之列。其部落成年礼也是以割去包皮为中心，也同样被认为是一怪物吞噬受礼青年后再吐出。仪式上所用"牛吼"发出的声响，也认为系怪物所发。这些新几内亚的氏族不仅把这种信念强加在妇女儿童的头脑中，而且在成年礼的实际仪式中还以戏剧形式表演出来，妇女和未举行过成年礼的男性都不得在场观看。为此，他们在树林里偏僻的地方或在村子里面搭起一座一百英尺左右长的棚子，像似怪物的形状，一头略高，表示怪物的脑袋，另一头则逐渐矮小。将一株槟榔树连根挖起，当作怪物的背脊，树的蓬松须根，当作怪物的头发。本氏族的艺术家还在长棚高大的一头装饰了两只睁得老大的眼睛和一只大张着的嘴巴，使整个棚子活像一只怪兽。……

很值得注意的是新几内亚的所有那些氏族，对于在成年礼中割除包皮时吞噬受割青年的怪物以及把那木制"牛吼"发出的无害的响声当作怪物的怒吼，都用的是同样的字眼。尤其值得注意的是：四种语言中有三种语言所说的"牛吼"与怪物的字眼，也都是死人的鬼魂或幽灵的意思。那第四种语言，即凯族人的语言，怪物一词的另一意思是"祖父"。由此可见成年礼中吞吐受礼者的怪物都是被作为有威力的鬼怪或祖先的神灵来看待的，"牛吼"则是鬼怪或神灵的物质的体现。……

这些仪式的本质似乎就是杀死受礼者的人身，待他回生时则换成为动物的生命，这生命如果不是他的保护神的话，至少也是同他有着极为亲密关系的动物。……如果哥伦比亚印第安人今天的信念中已无此一条，那么，过去他们的祖先也一定有此信念，因此才形成各图腾氏族与秘密社团的这些仪礼。这两类社会和社团的成员经受仪礼的方式虽然有所不同（即，一个人出生于他所属的图腾氏族，长大后又被引进为另一秘密社团的成员），但二者

是同类的，其根源都出于同一思想类型，这是无可怀疑的。假如我没弄错的话，这种思想就是为了要同一个动物，一个精灵，或其他强有力的神物建立相互感应关系，以便使人能把自己的灵魂或灵魂的某些部分安全地寄存在对方身上，并且又能从对方身上获得神奇力量。①

这段描写的精髓是指出了死亡—复活仪式同图腾制的关系。它说明，人们是用神兽食人的方式来表现死亡—复活之过程的。“就其假装死亡和复活的现象来看，可以说是人与其图腾交换生命的仪礼。”也就是说，实行仪式的基本观念是认为人与作为图腾的神兽可以交换彼此的灵魂。人们为此建造了形似神兽的棚子，把棚子装饰成像是“两只睁得老大的眼睛和一只大张着的嘴巴”。这种“棚子”实际上便是饕餮的化身。人们并且把神兽称作亡灵或“祖父”。这表明仪式的目的就是向神兽回归。这些涵义同样内在于上述四件文物之中。所以，我们可以据此来理解两件龙虎尊的意义：

1. 龙虎尊上的种种装饰，包括肩部的龙、腹部的扉棱和足部的饕餮纹，都是对虎的神化。这正如商代玉饰中的虎角一样：它借自龙角，实际上隐喻了虎的神性。这样的虎，其性质类同于《金枝》中的神兽。

2. 神兽食人仪式反映了一个生命更新的过程，旧人和新人分别处在仪式过程的两端。因此，按照印第安人的理解，龙虎尊上的人和商代玉饰上的人具有相同的身份。它们都是背向虎的（参见图 3-136），代表经吞食以后更新之人。鸟兽纹觥和司母戊鼎上面朝器表的人像也具有这一涵义，即代表新生之人。而虎食人卣所展示的则是被噬之人，因为其上的人身是面向器腹和虎的。

3. 以上观念是在虎图腾习俗之上建立起来的。因此，要了解各种青铜器神兽食人主题的涵义，就应当考察藏缅语各族关于人死化虎的信仰以及用虎皮裹尸火葬等等习俗。可以肯定地说，这些神兽食人图像，都是人与图腾交换生命的仪礼的象征。

4. 如果说图腾信仰意味着一定族群的思想，那么，上述虎噬人器物便有其

① 詹·乔·弗雷泽：《死亡与复活的仪礼》，《金枝》第六十七章第四节，中国民间文艺出版社 1987 年版中译本。



图 3-139　商代玉鸟

“臣”字眼是殷商时代出现的一种近似平行四边形、眼角略带弧度的眼形。曾见于玉虎，但以本图所示玉鸟最典型。周代“臣”字眼的特点与此不同：扁而细窄，眼角下勾或上翘，并有细长弧线。采自《古玉刀工鉴别・高古卷》，湖南美术出版社 2006 年版，第 93 页。

民族属性。龙虎尊、鸟兽纹觥、司母戊鼎都是这样。两件龙虎尊分别出在蜀地和淮地，这正是商代虎民族活动的地区①。另外，本书第四章在讨论商王庙号内涵的时候，曾推论“丁”、“戊”等符号的涵义，认为“丁”代表戎狄族的雉鸟，“戊”代表夷族的鸷鸟。现在看来，这一推论也是有道理的。因为鸟兽纹觥以鹰鸮型鸟为主体纹饰，正好表明它是鹰鸮族群的神物；司母戊鼎上噬人之虎有“臣”字形目，这一形状应当是由鹰鸮的眼睛和钩喙构成的（图 3-139）。另外，据古籍记载，“鹰隼所鸷”和“饕餮”是相关联的民族：

> 《吕氏春秋・恃君览》：“雁门之北，鹰隼所鸷，须窥之国，饕餮、穷奇之地，叔逆之所，儋耳之居，多无君。”

对这段话可以有两种略不相同的理解，一是把“鹰隼所鸷”、“须窥之国”、“饕餮”、“穷奇”看作几个相关而不相同的民族，二是把“鹰隼所鸷”看作信奉饕餮的民族。从饕餮纹在中原流传的情况看，后一理解是可以成立的。这就是说，我们有理由把司母戊鼎视为戊族或“鹰隼所鸷”的饕餮民族的祭祀重器。

（四）饕餮形车饰（图 3-140）。这件车饰是西周中期的器物，1974 年至 1975 年出土于陕西宝鸡茹家庄。同形制而大小稍有别者共三件，分别为一号车马坑一号车和三号车马坑一、二号车的辕首饰件。全形作圆管状，顶端封实。其正面为一兽首，兽首束冠，冠上饰云气纹。兽鼻梁隆起，裂口，两腮下垂，无下颌。兽

① 丁山认为：《左传・哀公四年》所谓“楚人既克夷虎”的夷虎，位于寿春之南，亦即肥水、淮水之会。故《水经注》卷三二《肥水》有云“迳死虎塘东”、“迳死虎亭南”云云。见丁著《商周史料考证》，中华书局 1988 年版，第 94 页。按寿春即今寿县，在阜南东约一百公里处。

首之后有一人抱持。此人阔口，大耳，宽鼻，长发，文身，着短裤，束宽腰带，肩背部饰有两只相背回首的小鹿（图 3-141）①。它的造型很特殊，不见于其他墓葬。那么，它意味着什么呢？

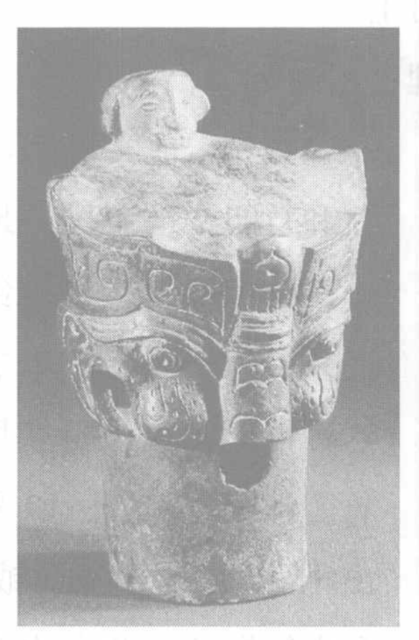
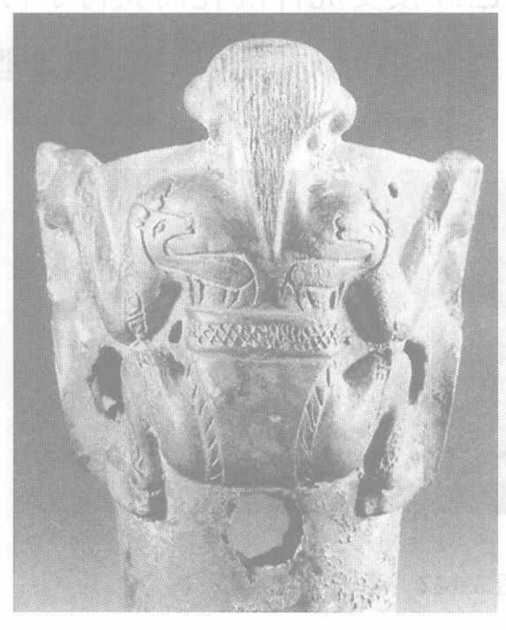



图 3-140　饕餮形车饰

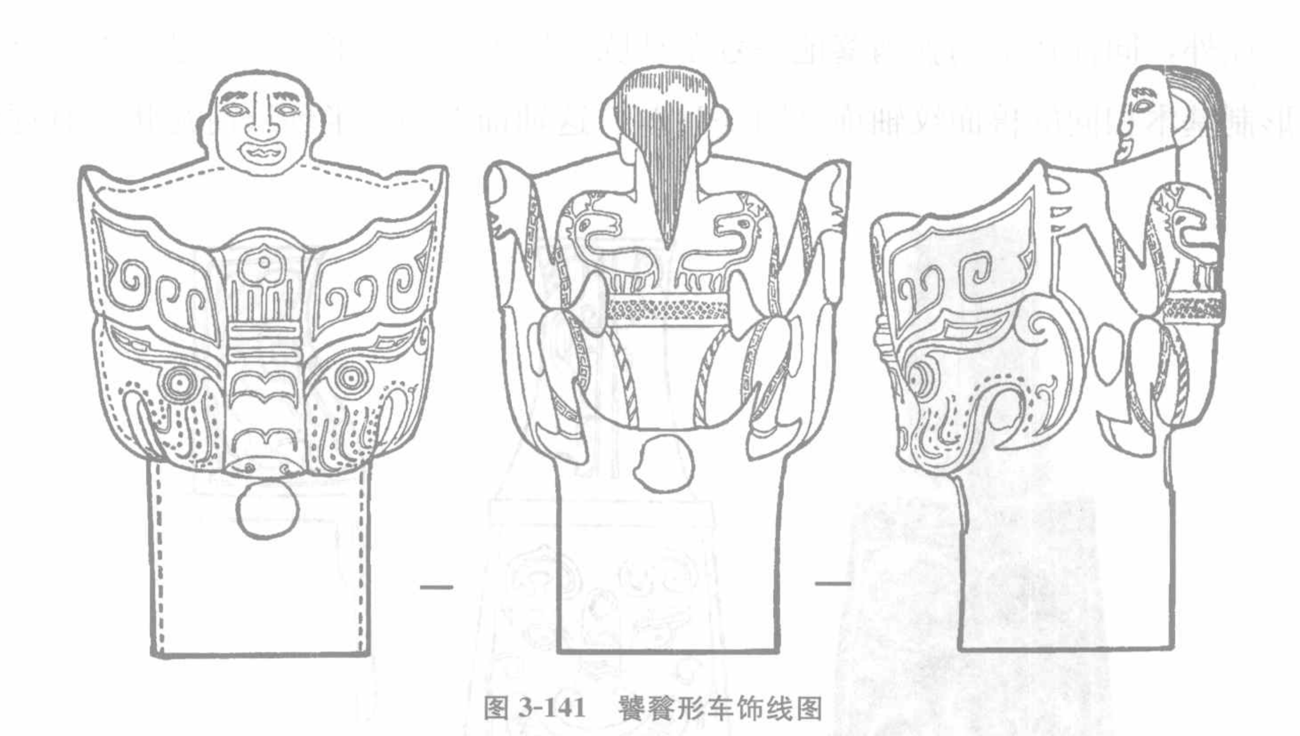


图 3-141　饕餮形车饰线图

从前文后文所列几种噬人器物的情况看，饕餮形车饰实际上是虎噬人造型的一个变体。兽首无身，无颌，据下文的论证，此即所谓“饕餮”。抱持兽首的人

① 《宝鸡強国墓地》上册，文物出版社 1988 年版，第 401 页、403 页。

物两肩饰鹿纹，联系上文所谈到的图腾习俗情况，这鹿纹应是其图腾标志。此人面向兽，但其位置不在兽口，而在兽背，按照上文的理论，这意味着他是新生之人。也就是说，饕餮形车饰的涵义应当是：饰鹿纹的人物虽不是虎民族之人，虽未入虎腹，却已经接受虎神洗礼而获得了再生。

关于这一判断，可以补充以下两方面理由：


图 3-142　強国虎纹铜钺

其一，前文说到，在宝鸡茹家庄和竹园沟的強国墓地中，曾出土十三件柳叶形青铜短剑，其形态与巴式剑同出一源①。在強国墓地，这种情况其实是很多见的。例如在竹园沟 7 号墓地、19 号墓地，分别出土了虎纹銎内铜钺（图 3-142）和虎纹铜戈。两者均在本部饰一虎头，虎圆睛，裂口，利齿，前爪外露作捕食状②，明显表现了同巴蜀兵器的关联。此外，同样在宝鸡強国墓地一号车马坑一号车、三号车马坑二号车上，有三件形制基本相同的兽面纹轴饰（图 3-143）。这轴饰上部呈半环形筒瓦状，有逐渐


图 3-143　兽面纹轴饰

① 《宝鸡強国墓地》上册，文物出版社 1988 年版，第 435 页。
② 同上注，第 115 页、202 页至 203 页。

隆起的脊棱，两侧装饰对称的用阴线钩勒的虎纹；其下部为周边折沿的挡板，板上饰大兽面，兽面卷角，圆目，鼻头下垂，裂口，露齿①——这形象实为人面和虎面的综合②。考虑到墓中另有大量饕餮纹器物，可以肯定，这墓地代表了受虎崇拜影响比较深刻的族群，其文化包含了丰富的虎民族的成分。

其二，综合出土器物的各方面情况，可知强国是西周畿内的重要方国，周边都是采用周人器物制度的方国。它北与夨国相邻，交往密切，但在力量对比上处于劣势。它在文化上也处于比较落后、野蛮的状态，这主要表现在保留了殉妾等陋俗；另外，它流行象征盘曲向上的鹿角或牛角的三叉形发式，习以砾石随葬，随葬陶器是以罐为主的组合：这说明它是个富于外来成分的民族。它用于实战的兵器主要是饰有虎纹、蛇纹、牛首的铜戈（包括戣类戈），和中原、关中地区常用的周式戈有明显区别。这种铜戈配短柲，用于徒兵交战，适合山地、丘陵，“代表了另外一种不同于中原地区青铜文化的新的具有地方特色的文化遗存”，即“广泛流行于四川川西平原早期蜀人活动的地区”的文化遗存。总之，如果要给它作一个族属判断，那么，“古代強国似为氐羌一支。茹家庄、竹园沟墓地铜器和陶器所表现出的不同于中原地区周族的种种地方特征，可能是氐羌文化的一种具体表现”。③

可以想象，在以上这种氐羌文化的环境中，一个外来的、拥有复杂的文化成分的族群，其中出现接受虎图腾信仰之影响的异族人物，这显然是正常而合理的。

（五）妇好铜钺（图 3-144）和龙纹五耳鼎局部（图 3-145）。妇好铜钺是商代晚期的器物，1976 年出土于河南安阳殷墟妇好墓，今藏中国历史博物馆。钺身通高39.5厘米，刃宽 37.5 厘米。其形制为弧刃，平肩，方内，肩部有对称的长方形穿。肩下两侧浮雕出双虎噬人纹饰。钺身中部铭有“妇好”二字。龙纹五耳鼎则是西周早期的器物，1979 年出土于陕西淳化史家塬，今藏淳化县文化馆。这也是一件体量甚大的器物，高 122 厘米，口径 83 厘米。折唇，上有两立耳，

① 《宝鸡強国墓地》上册，文物出版社 1988 年版，第 406 页。

② 参见下文图 3-155。

③ 《宝鸡強国墓地》上册第五章《结语》，文物出版社 1988 年版，第 413 页至 462 页。

耳外侧饰龙纹，口沿下饰夔龙纹带，中间有短扉棱，扉棱下有小牛首。鼎腹有三鋬形耳（加两立耳为五耳），饰兽首，并且有扉棱。足上饰羊首，亦有扉棱。图3-145 展示的是立耳部分，其上两龙大张其口，形态和妇好铜钺上的两虎相当。



图 3-144　妇好铜钺



图 3-145　龙纹五耳鼎局部

值得注意的正是这种两龙相对噬的形态。因为它采用了和妇好铜钺纹饰相同的形式，这种形式的共同必定蕴含了意义的共同。就是说，此鼎把虎的巨耳改换为龙的长角，把所噬的人首改换为族徽符号，这种置换，表明虎的巨耳可以类比于龙的长角，神人被噬可以等同于族徽被噬。我们知道，巨耳、长角是神性的标志①。既然如此，神人、族徽便同是氏族的标志。这一点是引人深思的。一方面，这表明虎噬人图案中的人不是具体人，而是氏族的化身；另一方面，这表明龙噬族徽形象蕴有氏族与神龙交换生命这一内涵。

龙和虎的置换还有一个意义，即对虎噬人图案中的个别图腾观念作了提升，使之成为一种更具普遍意义的信仰。本书第六章将要谈到：上古中国人所信奉的龙，并不是实有的动物，而是“生命的胚胎状态或孕育状态”这一观念的化身。因此，在一般情况下，龙不可能用于标识氏族，亦即不具备图腾的功能。联系到龙纹五耳鼎，遂可以建立这样一个理解：它把虎改换成了龙，把被噬的神人改换

① 参见本书第四章第一节论戴辛和戴角。

成了被噬的族徽，这两种改换有互补的作用——一方面，它通过龙形象消除了神兽噬人图案中的虎氏族属性；另一方面，它又通过族徽形象重建了神兽噬人图案的图腾功能。这样一来，噬人图案原有的作为氏族保护神的意义就得到了保留。换言之，妇好铜钺和龙纹五耳鼎的对比，可以进一步肯定神兽噬人图案的图腾功能。

以上认识有一个具体用处，即有助于理解神兽噬人图案中的神兽或饕餮的原型。关于饕餮的原型问题，学术界原有多种说法。有人认为饕餮指的是"枭羊"[①]；有人认为饕餮源于牛头[②]；更多的人则认为饕餮代表虎首，例如说"食人饕餮的头像与那些不食人的饕餮面并无两样"，据知它们"最初的图像很可能就是以獠牙凸露的猛虎为原型的"。[③] 事实上，从3-127、3-128等图中虎和饕餮相代换的情况看，二者的同一性也是不言自明的。不过，饕餮为"枭羊"、为牛首、为"鹰隼所鸷"的看法，也不容忽视；因为古人对饕餮的确有多种解释：或认为它"身多毛，头上戴豕"[④]；或把它解释为如羊如牛的"蚩尤之像"[⑤]，认为"其状率为兽形，傅以肉翅"[⑥]；或称它为"狍鸮"，把它描写成"其状如羊身而人面，其目在腋下，虎齿人爪"的食人怪兽（图3-146），说"狍鸮贪婪，其目在腋；食人未尽，还自龃割；图形妙鼎，是谓不若"[⑦]。这些解释，显然有它的根据。



图3-146　狍鸮

原载清毕沅图注本《山海经》，兹采自袁珂《山海经校注·北山经》。

---

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：龙门联合书局1961年版，第282页至296页。

② 李泽厚：《美的历程》第二章《青铜饕餮》，中国社会科学出版社1984年版；韩湖初：《略论青铜饕餮的"狰狞美"》，载《华南师范大学学报》1998年第4期。

③ 贺刚：《论中国古代的饕餮与人牲》，《湖南考古2002》（下），岳麓书社2004年版，第660页。

④ 《史记·五帝本纪》正义引《神异经》："西南有人焉，身多毛，上头戴豕。性狠恶，好息积财而不用，善夺人谷物。强者畏群而单，名饕餮。"

⑤ 参见上文"图腾文化的阶段性变化"一节。其中说到：作为炎帝部落分支的蚩尤族，以羊和牛为女性祖先、男性祖先的图腾。

⑥ 《路史》后纪四《蚩尤传》罗苹注。

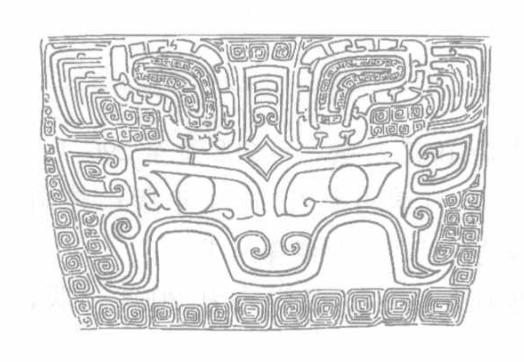
⑦ 《山海经·北山经》及郭璞注，郭璞《山海经图赞》。

怎样来理解饕餮这种似虎而非虎的情况呢？我认为，关键在于准确理解图腾崇拜在不同民族之间相转移的规律。如前文所说，虎是许多民族所共有的图腾物；认为人虎之间可以转化，是许多民族共有的认识。同其他四足兽崇拜相比，在中国，虎崇拜显然覆盖了最广大的地区。正是由于这一原因，虎在后来成为毛兽的代表，进入“四兽”之列。不过，仍然有一些古老民族崇奉羊、豕、牛、鸮等动物，以这些动物为图腾。当这些民族把自己的图腾观念——氏族与图腾相转化的观念——描绘出来的时候，便出现了以羊、豕、牛、鸮等动物为原型的饕餮纹。这样一来，我们便看到了两种饕餮纹的并存：一是以虎为原型的饕餮纹，它是现存饕餮纹的主体；二是以其他动物为原型的饕餮纹，例如牛角饕餮纹和羊角饕餮纹（图 3-147）。早在商代，这两种饕餮纹便都走上了抽象化的道路。抽象的方式很多，一是淡化原型，设计出综合多种动物之特点的纹饰，又称“兽面纹”（图 3-148）；二是以“九似之物”龙为基础，设计出富于幻想色彩的神兽纹——夔纹和龙纹（图 3-149）。在商周青铜器中，夔纹一般用为饕餮纹的陪衬，即反映了龙纹和兽纹的结合；龙纹则以兽头蛇身为特征，亦即反映了四足



图 3-147　饕餮噬人纹

西周青铜车軎的表面纹饰，原件 1986 年出土于河南平顶山北滍村一号墓。图中饕餮为椭圆形目，粗眉，半环角，大耳，圆鼻。它正在张口吞噬一个人头。人头亦为椭圆形目，圆鼻。采自《河南商周青铜器纹饰与艺术》，河南美术出版社 1995 年版，第 85 页。



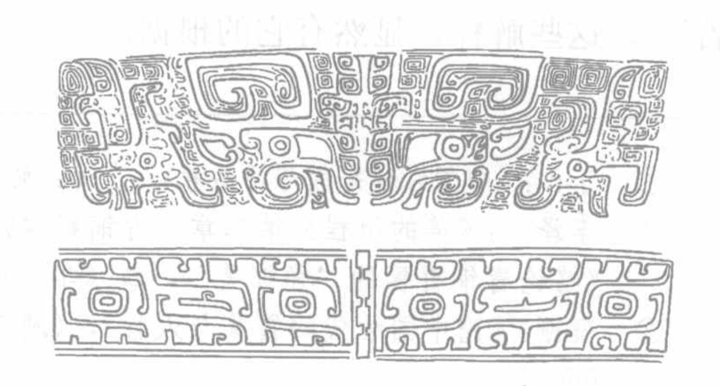


图 3-148　殷墟饕餮纹

此三图都是殷墟青铜器上的饕餮图，原件 1976 年出土于河南安阳殷墟五号墓。左图为偶方彝的腹部纹饰，其形似虎面，但有臣字形目，有向外平折的角，又有桃形耳。右上图为瓿的腹部纹饰，其形亦似虎面，但有臣字形目，有向下卷的大角，两侧又有夔纹。右下图为连体甗的颈部纹饰，方形目，巨眉大耳，以云雷纹构成身、尾，面容也是各种动物的概括。采自《河南商周青铜器纹饰与艺术》，第 30 页。

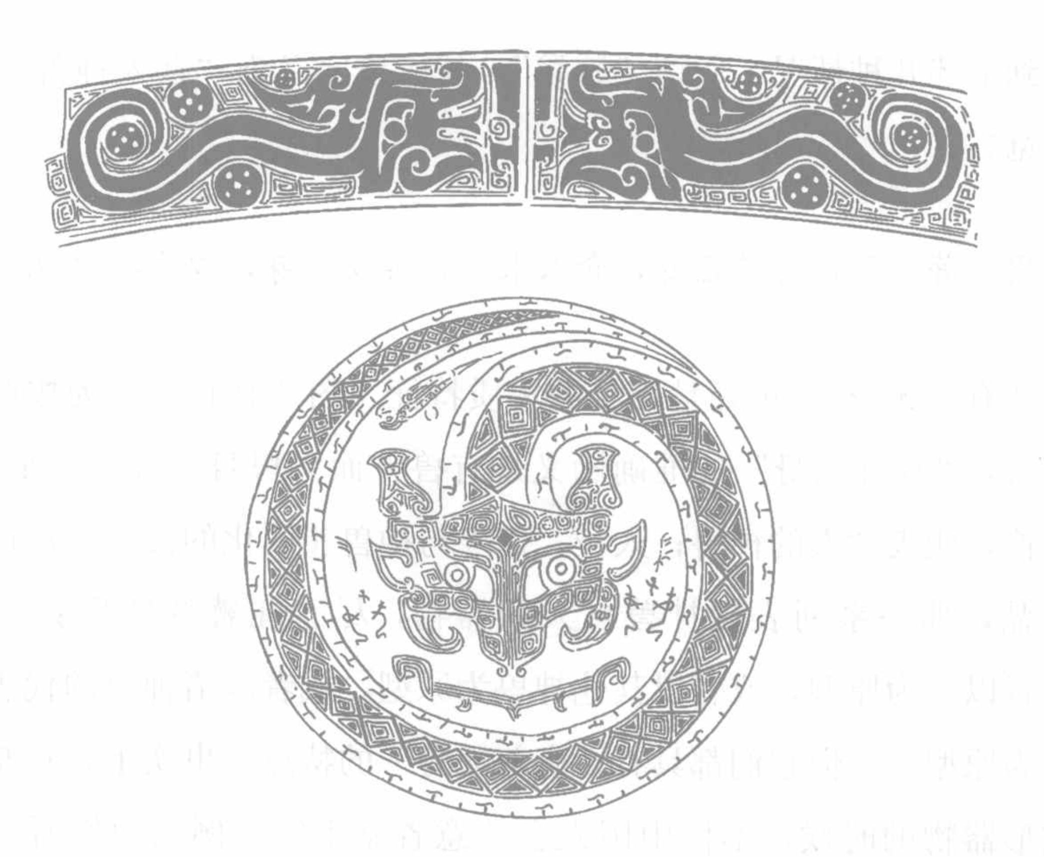


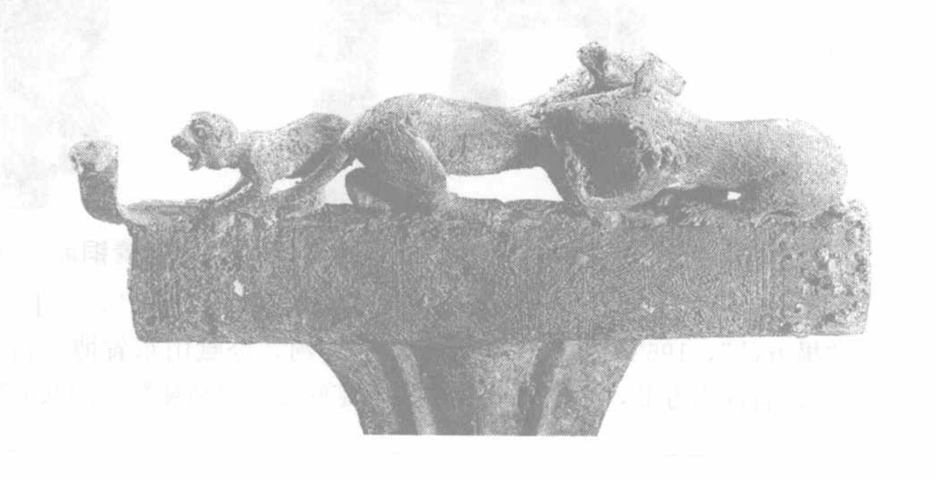
图 3-149　殷墟夔纹和龙纹

上图是殷墟五号墓 769 号三联甗的甑颈部纹饰。其形制为两夔相对，夔为臣字形目，尖状角，曲身，尾上卷内钩，作张口吐舌状。下图是殷墟五号墓 853 号盘底纹饰。居中为龙首，臣字形目，尖耳，鹿角形角，身饰菱形纹、三角形纹，头部饰雷纹，作张口噬人状。前件的形态和图 3-117、128、133 相近，后件的形态和图 3-134、135 相近。

兽和爬行动物的结合。可见饕餮纹原型的问题，是和图腾演变的问题联系在一起的。演变的起点是虎图腾和以虎为中心的动物崇拜，饕餮纹因此表现出以虎的形态为基础的特点。演变过程中最重要的事件是各种动物图腾的共同发展(图 3-150)，饕餮纹因此表现出形态多样的特点。演变的趋势是各种图腾神的相互影响，饕餮纹因此表现出抽象和综合的特点。

图 3-150　熊虎猴蛇饰铜戈局部

原件 1956 年出土于云南石寨山 13 号墓，通长 22.7 厘米，援宽 7.2 厘米。有椭圆形銎和长方形援。銎面饰太阳纹、回旋纹和弦纹，銎上铸熊、虎、猴、蛇各一。石寨山墓群出土此式铜戈共 17 件，銎上所铸的立体动物各不相同。一般来说，这些动物是氏族保护神的标志。



考虑到上述几种情况，所谓“饕餮”，就应该定义为“食人神兽”。《吕氏春秋·先职览》云：

> 周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言报更也。

这里说的“有首无身”，正好是饕餮的本质特征（图 3-151）。因为按照神话语言的表述方式，“有首无身”的准确涵义是有兽首而无兽身，或者说是兽首人身。这里的兽首，代表食人的神兽；人身，代表与神兽相同化的氏族。从虎食人卣到龙纹五耳鼎，那一系列表现神兽食人的器物，尽管在饕餮的形貌上有种种差异——或者以虎为原型，或者以其他神兽为原型，或者以诸神兽的代表（龙和抽象饕餮）为原型——但它们都具有“有首无身”的特点。事实上，在塑造自己所崇拜的虎形器物的时候，不仅中国人会故意省略下颌，例如他们所制造的作为“门”和“口”之标志的铺首（图 3-152）；而且，美洲墨西哥的奥尔梅克人也会故意省略下颌。有人认为，这两个古老民族可能越过太平洋而有过接触。[1] 因此，我们可以这样来概括饕餮的特点：所谓“有首”，指的是以饕餮为主角；所谓“无身”，指的是以人兽同化为主题。



图 3-151　饕餮纹青铜鼎

这两件青铜鼎都是商代后期的器物。左件称“癸鼎”，出土于殷墟，今藏上海博物馆。右件称“禺方鼎”，1957 年出土于山东长清兴复河，今藏山东省博物馆。左件为圆鼎，腹上饰三组饕餮纹；右件为方鼎，两面腹上各饰一组饕餮纹。二鼎饕餮纹的共同特点是巨角，无身。

---

① 《历史悬案》，香港：读者文摘远东有限公司 1985 年版，第 52 页。

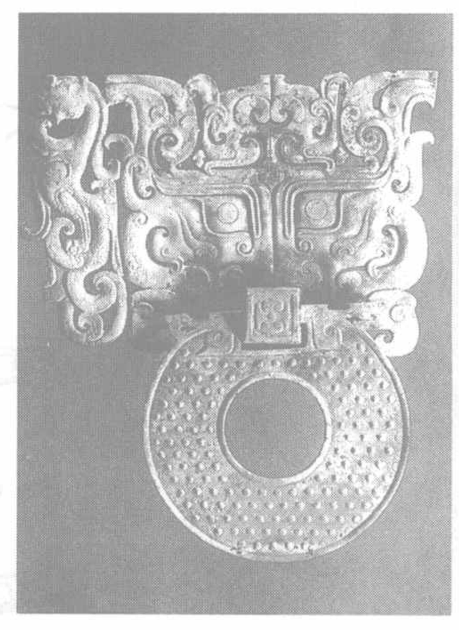



图 3-152　铺首玉饰

铺首是一种门饰，其形制源于饕餮纹，以兽首而无下颌为特征。左件为战国中晚期的器物，1966 年出土于河北省易县燕下都老姥台。它是宫门上所用的铺首，兽首衔一玉环，兽首上饰蟠螭纹和凤鸟纹，环上饰对称的螭纹，富于图腾色彩。右件为西汉初期的器物，1983 年出土于广东省广州市南越王赵昧墓。它用一块完整的玉料琢成，兽面左侧为一螭虎，下衔一玉璧，兽面饰云纹，璧饰谷纹，共同构成关于宇宙的隐喻。这一隐喻是同虎造万物、虎口为再生之门、虎威可避邪祟等观念相联系的。

（六）虎噬人饰件（图 3-153）和虎噬人带钩（图 3-154）。虎噬人饰件是商代青铜器，今藏英国伦敦不列颠博物馆。全件高 11 厘米，由上下两人形组成，一人踞坐在另一人头上，两手持一鸟；其背上伏有一虎，作张口噬人首之状。虎噬人带钩则是战国时期的青铜器，今藏美国赛克勒博物馆。带钩通长 11.8 厘米，宽 3.7 厘米，呈人虎合一的形态，虎尾部亦为一鸟首。这两件器物都包含多种动物崇拜的成分——除虎崇拜以外，鸟崇拜的迹象更为明显；其所体现的人虎之间的关系亦更为平等——前件人体长于虎体，头入虎口如戴冠；后件人首与虎首相合，其形态近于人首虎身。它们的造型恰好证明了前文所讨论的几个观点：其一，所谓虎噬人，应理解为人虎合一，亦即通过虎噬而获得虎的神力；其二，人虎同化的观念不仅流行在虎民族当中，而且流行在鸟民族和其他民族当中；其三，由于以上两点，虎神成为各民族共同信奉之神，因而具有比较稳定的身份。正因为这样，我们才能在古代的遗存物中，看到如此多的虎噬人器物和虎噬人形象，饕餮也才会成为广泛流行的图



图 3-153 虎噬人饰件

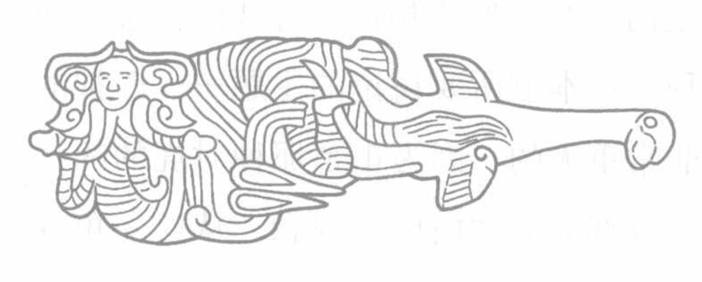


图 3-154　虎噬人带钩

案，并演变为后来的铺首（图 3-155）。



图 3-155　满城汉墓铜铺首

这件铜铺首安装在墓主的棺壁上，应当是引导墓主升天的器具。请注意铺首上的虎头形和虎头上方的人形。

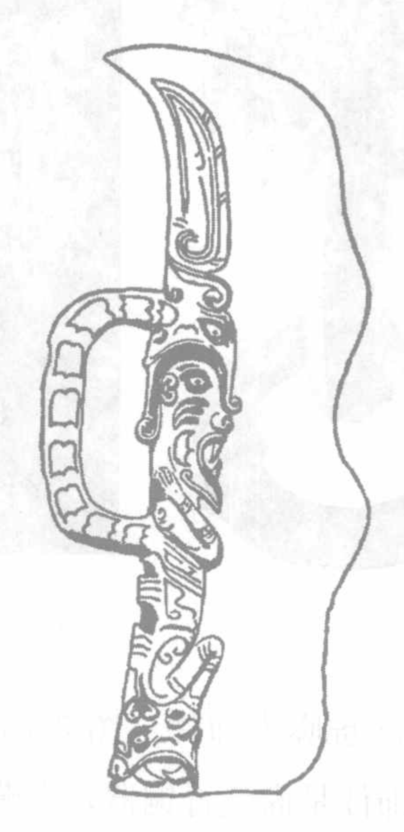


图 3-156　商代人首纹铜刀

美国弗利尔美术馆藏。兽食人图案见于刀背：上为张开大口的神兽，下为侧面人像。采自张光直《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》，三联书店 1999 年版，第 432 页。

以上，本书主要讨论了虎图腾遗俗的直接表现，这就是把虎视为氏族祖先或氏族保护神。但前文说到，它还有一个相对间接的表现，这就是以虎为死亡世界的主宰或战神。后者也可以概括为“白虎”信仰。如果说在虎噬人或神兽噬人的器物中，人兽同化是第一主题；那么，“白虎”信仰便是其中第二主题。它在器物制度上的主要表现是神兽噬人图像同兵器或凶器的结合。图 3-144 中的妇好铜钺、图 3-156 中的商代人首纹铜刀，即是两个佳例。与此相近的例证是用虎纹装饰兵器的习俗（图 3-94、图 3-103至 111）。这两者艺术形式相近，有共同的思想渊源，同样表现了对虎的凶猛和杀伐力的崇拜。从本书所要讨论的主题——四神的起源及其体系形成——看，它们的意义是非常重大的，因为正是那种对虎的凶猛和杀戮能力的崇拜，造就了作为四神体系组成部分的“白虎”观念。从这一角度看，我们可以在商周时代的以下兵器中，认识四神思想的萌芽：

饕餮纹鐏（图 3-157）和夔纹钺（图 3-158）。这是两件商代初期的器物。饕餮纹鐏是二里冈时期的青铜器，1978 年出土于河南郑州石佛乡；夔纹钺今藏湖北省博物馆，1974 年出土于湖北黄陂盘龙城。前者在銎口下饰雷纹带，在器身上饰饕餮纹；后者则在近钺本处和钺两侧饰有精致的夔带纹。这两件文物的共同特点是以动物图案为主体纹饰，但无明确的原型。它们表明：在商代初期，就有了以比较抽象的图腾神像装饰兵器的习俗。

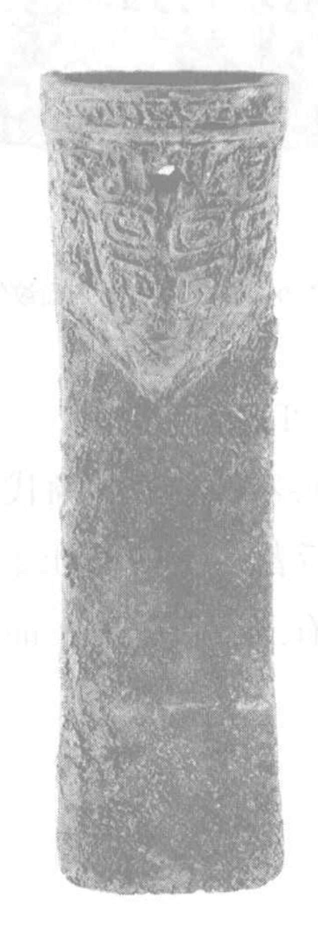


图 3-157　商代初期的饕餮纹鐏

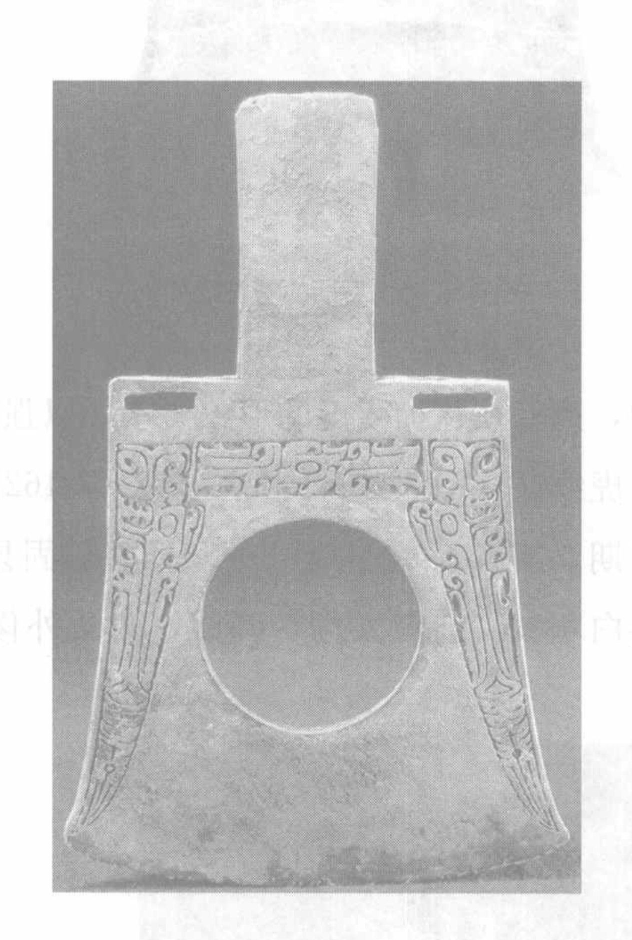


图 3-158　商代前期的夔纹钺

饕餮纹钺（图 3-159）和人面纹钺（图 3-160）。这是两件商代晚期的器物。前者 1976 年出土于河北藁城台西，后者 1965 年至 1966 年出土于山东益都苏埠屯。前者方内，侈刃，内上及近本处有一圆穿和三长穿；后者方内，本部有两长穿。值得注意的是这两件兵器的纹饰：前者上部（内）的纹饰似夔纹首部而无尾，下部的纹饰则是饕餮纹；后者钺身作镂空人面纹，眉、瞳、鼻突起。这两件器物的主体纹饰不仅有臣字形目，有卷起的圆耳，而且用穿孔方式表现大口，铸出相交错的牙齿，前者还有獠牙——总之，用各种方式表现了虎的特征。它们表明：在当时人的心目中，虎是杀伐之力的代表。所以在用以斩杀、象征权力的兵



图 3-159　商代后期的饕餮纹钺



图 3-160　商代后期的人面纹钺

器中，人们往往加入虎的形象要素，以强调它的凶猛可怖。

虎纹钺（图 3-161）和虎形钺（3-162）。这两件兵器分别产于商代后期和西周早期。前者 1964 年出土于陕西省城固县五廊庙，后者 1967 年出土于甘肃省灵台县白草坡。前者方内，圆刃，两角外侈。除内上有三角形穿、本部有二长穿



图 3-161　商代后期的虎纹钺

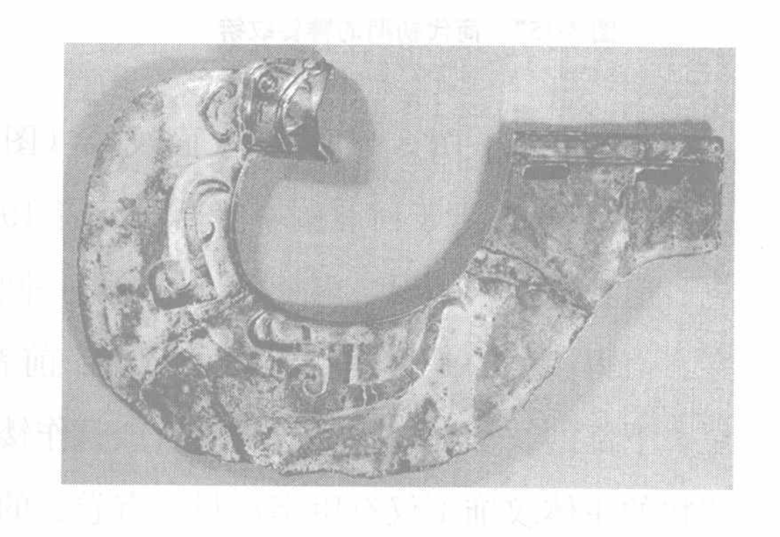


图 3-162　西周早期的虎形钺

外，钺身有起缘大圆穿，中为透空虎形，作行走状。前文说到，这件透雕虎纹铜钺应当是弓鱼巴或板楯巴的遗物。后者作半环形，下端有两长形穿，前端有虎首形銎，虎躯在钺身上，有尖利的齿爪。据调查，同类形制的器物“曾出土于河南、山东等地”。① 这两件兵器的共同特点是明确表达了对虎的崇拜。既然同类兵器在陕西、甘肃、河南、山东、四川、湖北等都有流传，那么这就表明，到商周之交，以虎为死亡世界之主宰的观念以及以虎为战神的观念已经在相当广阔的地区流行了。“白虎”之所以会成为中国思想史上的重要符号（图 3-163），正因为它有这样一个深厚的基础。

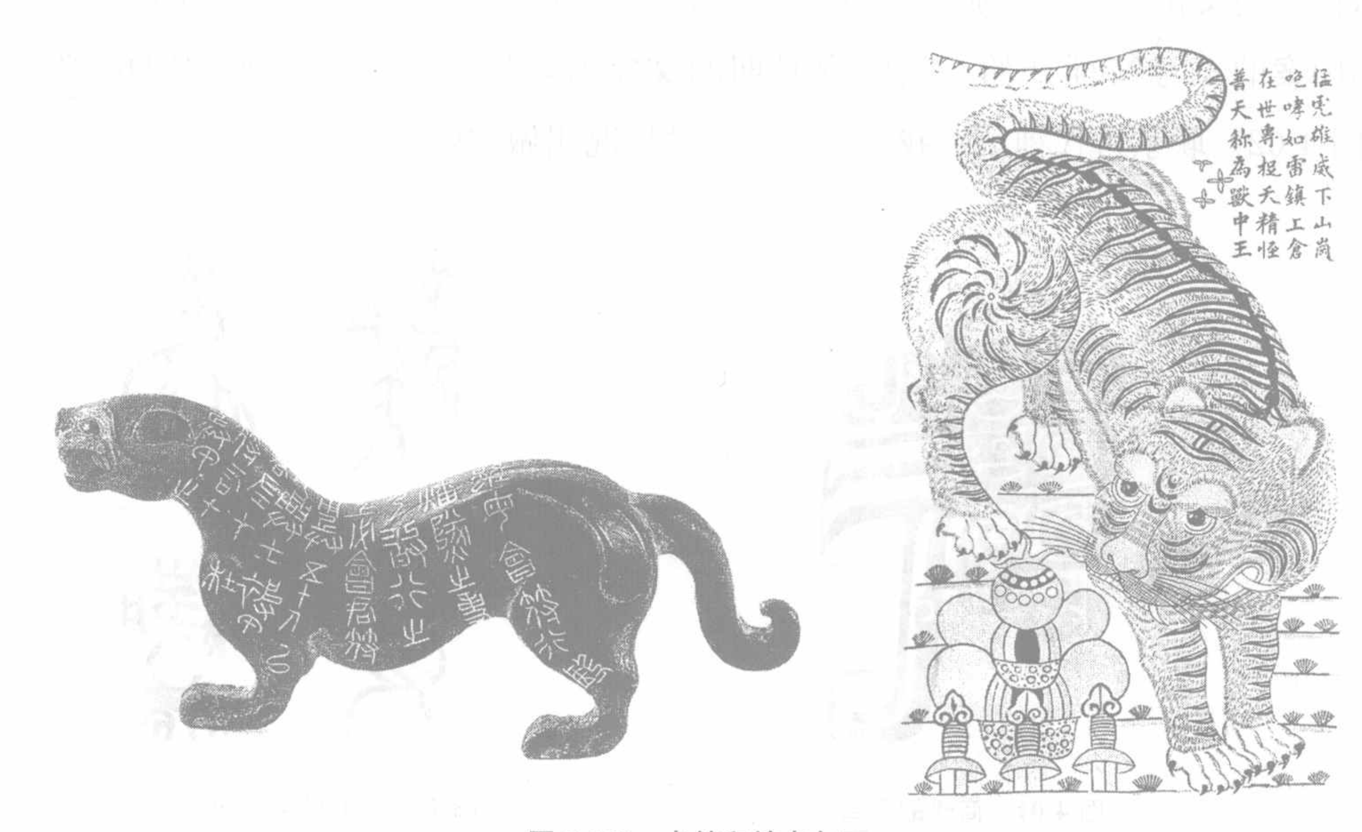


图 3-163　虎符和神虎年画

左为秦国的杜虎符，1975 年出土于陕西省西安市郊区，为一套虎符的左半（右半由君王掌握）。其制为虎形，昂首环眼，符面上有错金铭文 9 行 40 字。它代表了以虎为战事符号的传统。参见《考古》1983 年第 11 期所载《秦杜虎符的真伪及其有关问题》一文。右为流传在山东潍县的民间年画“镇宅神虎”。年画下部有三支剑，是吉祥符号，寓意“连升三级”。年画上部有题诗，云：“猛虎雄威下山岗，咆哮如雷镇上苍。在世专捉妖精怪，普天称为兽中王。”它代表了视虎为兽中之王、用虎威驱邪的习惯观念。采自《山东民间年画》，人民美术出版社 1979 年版，第 84 页。

① 两钺均见于《中国美术全集》工艺美术编 4《青铜器上》，文物出版社 1990 年版第 95 图和 157 图。前件原定名为“龙纹钺”。引号内的文字见“图版说明”。

第四章　商周时期的凤鸟符号

凤鸟崇拜是商周时期社会意识形态的重要品种。特别是，由于鸟在商民族文化中的特殊地位——作为主流族群之图腾的地位，商民族的祭祀及其符号大量采用了同鸟有关的形式。其表现之一是凤鸟图案的流行（图 4-01）。可以说，若要认识商周文化的性质，那么必须认识其时凤鸟崇拜的特质。这件事可以从考察凤鸟图案的符号特征开始。从殷商时期的文字看，凤凰是一种头戴羽冠的神鸟（图 4-02）。联系古代神话，我们知道，这种情况叫做“戴辛”。



图 4-01　商代的凤鸟

此鸟的特点是垂冠、钩喙，身上饰云纹。为鼎方彝盖部的纹饰。原件藏伦敦埃斯肯纳齐行。



图 4-02　甲骨文中的“凤”字

第一节　戴干、戴辛与戴鳶

一、从帝喾“高辛氏”谈起

“辛”是一个同帝喾相关联的符号。在古籍中，帝喾又名为“高辛氏”。《楚辞》两次说起这个“高辛”：一次见于《离骚》，讲到高辛与凤凰的关系，说“凤皇既受

诒兮，恐高辛之先我”；另一次见于《九章·思美人》，讲到高辛与玄鸟的关系，说“高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致诒”。这两处“高辛”都明显是指帝喾，所以王逸注解说：“高辛，帝喾有天下号也。”这一说法是和《世本·帝系篇》相同的，后者云：“帝喾年十五岁，佐颛顼有功，封为诸侯，邑于高辛。”同样，《帝王世纪》也记载了“唐虞封挚于高辛”的故事。所以《史记·五帝本纪》裴骃集解引张晏说：“少昊以前，天下之号象其德。颛顼以来，天下之号因其名。高阳、高辛皆所兴之地名；颛顼与（帝）喾皆以字为号。”根据前文所说姓氏之别的道理，我们知道：所谓“有天下之号”、以所兴之地名为号，说明“高辛”是帝喾和挚的氏国封号。

在本书第六章第五节，我们将讨论凤凰的诞生，以及这件事同帝喾的关联。在本书第二章第二节，我们曾说到帝喾在《尚书·尧典》时代太阳祭典中的位置，认为它是“寅宾出日”仪式中日神的化身。现在，我们拟讨论同帝喾有关的另一问题，即：这个“高辛”之名是从何处而来的呢？我们不由得会联想起古代神话中关于戴干、戴胜的传说：

《山海经·大荒西经》：“昆仑之丘……有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。”

《山海经·西山经》：“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发，戴胜。”郭璞注：“胜，玉胜也。”

《山海经·海内西经》：“开明北，……凤皇、鸾鸟皆戴瞂。”

《史记·五帝本纪》张守节正义引《河图》：“……颛顼，首戴干戈，有德文也。”

《史记·屈原贾生列传》正义引《应瑞图》：“（凤）首戴德。”

《潜夫论·五德志》：“后嗣帝喾，代颛顼氏，其相戴干，其号高辛。”

《白虎通·圣人》：“颛顼戴午，是谓清明，发节移度，盖像招摇。”

《太平御览》卷八十引《春秋元命苞》：“帝喾戴干，是谓清明，发节移度，盖像招摇。”

从这些资料看，所谓“戴干”、“戴胜”，指的是一种头上的装饰物——所以说“首戴”、“蓬发”。这种装饰物主要是兵器、刑具或巫术法器——例如“瞂”是盾，“戈”是矛，“午”是十字形兵器或法器，“干”则是矛、盾或矛与

盾的结合①。戴干、戴胜的意义大略有三：一是象征“德”，故凤凰戴瞂又作“戴德”；二是象征统治之力，例如西王母之所以“戴胜”，乃因为它是昆仑丘上统管生死的大神（参见第五章第一节论昆仑和蓬莱）；三是象征政治秩序，例如所谓“是谓清明，发节移度，盖像招摇”。另外，这种戴干、戴辛的形象，是同东方民族的领袖——颛顼、帝喾——联系在一起的。

关于西王母所戴之“胜”，古人曾解释为“妇人首饰”②，今人则进一步解释为“在椎结式的朝天髻上饰以某种玉石装饰品”③。这种解释是不能令人满意的。道理很简单：对于一个虎齿、豹尾、蓬发而穴居的人形动物来说，很难想象它用玉石制品来做美容性质的装饰有什么意义。换句话说，尽管从汉代西王母的戴胜之像，可以推测古代妇人曾把戴胜作为装饰，但那毕竟是“胜”的后起的功能；对于神话人物来说，“胜”应当有其神性功能。何况《礼记·月令》说过：“季春之月，……戴胜降于桑。”《方言》卷八说过：“鳲鸠……或谓之戴胜。”《广雅·释鸟》则说：“戴鵀、戴鵟、鶝鶔、泽虞、服鶝、尸鸠，戴胜也。”——戴胜显然是一种同鸟类有关的饰物。既然在甲骨文和金文中，许多鸟形文字都作首戴干、戈之形（图 4-03），那么，我们可以肯定地说：所谓“戴胜”，其涵义和“戴干”、“戴瞂”相同，指的就是首戴武器或法器。

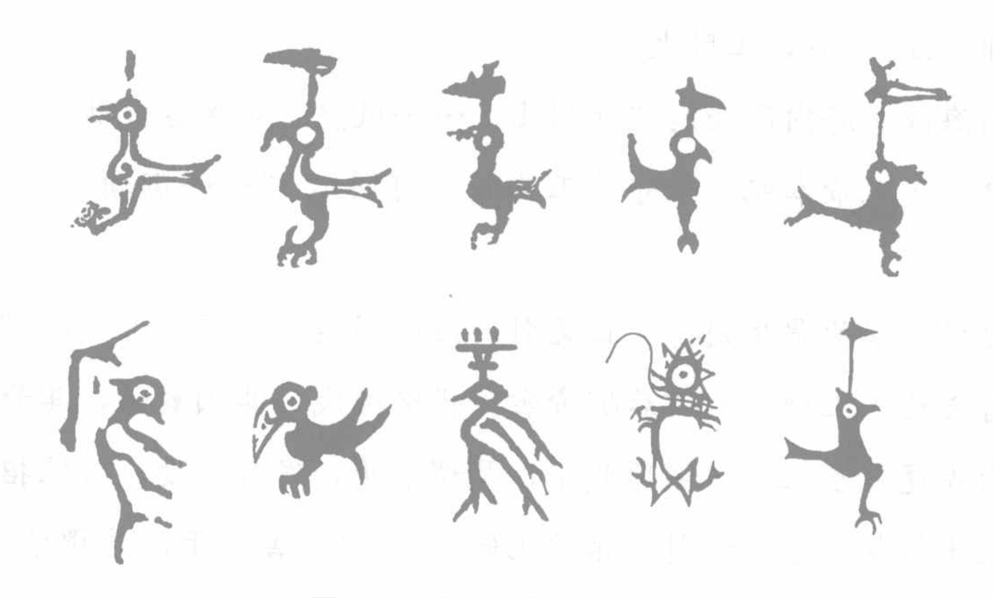


图 4-03　金文中表鸷鸟的文字

① 《说文解字》：“干，犯也。……凡干之属皆从干。”《方言》卷九：“盾，自关而东或谓之瞂，或谓之干。关西谓之盾。”详下文。

② 《汉书·司马相如传·大人赋》，唐颜师古注。

③ 萧兵：《楚辞与神话》，江苏古籍出版社 1987 年版，第 453 页。

为了进一步证实上述判断，我们可以讨论一下几种戴胜之鸟的名义。例如鸤鸠。按照古人的说法，鸠是一种猛禽。《左传·昭公十七年》记载少皞鸷以鸟名官一事时，曾把祝鸠（鵻鸠）、雎鸠（王雎）、鸤鸠（鴶鵴）、爽鸠（鹰）、鹘鸠（鹘鵃）称为“五鸠”，说：“祝鸠氏，司徒也；雎鸠氏，司马也；鸤鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，司事也：五鸠，鸠民者也。”据杜预解释，所谓“鸠民”，即统治和管理人民；雎鸠、爽鸠之所以担负司掌法律（司马）、捕捉盗贼（司寇）的职责，乃因为它们都是鸷鸟。正是由于同为鸷鸟这一缘故，《大戴礼·夏小正》有所谓“正月鹰则为鸠，五月鸠为鹰”一说。此外，雎鸠又名“鸢”或“鹫”，爽鸠又名“鹈鸠”。在金文中，鸢和鹈均写为鸟戴干、戈之形(图 4-04)① ——以戴干或戴辛的形式明确地表达了它们作为鸷鸟、作为统治之神的身份。由此可见：戴干、戴辛、戴胜一类形象，是同东夷民族的王权观念紧密相连的。“鸠”的鸷鸟、治鸟身份后来还演变为鸠杖制度。近年来，在江苏丹徒背山顶春秋墓、云南晋宁石寨山墓、河北满城一号汉墓、广西乐平银山岭汉墓、甘肃武威磨咀子和旱滩坡汉墓等地，陆续出土了一批鸠杖(图 4-05)。在磨咀子汉墓的木简中，此鸠杖被称为“王杖上有鸠”。而满城墓是汉王刘胜之墓，背山顶一带的大型墓被推测为吴王

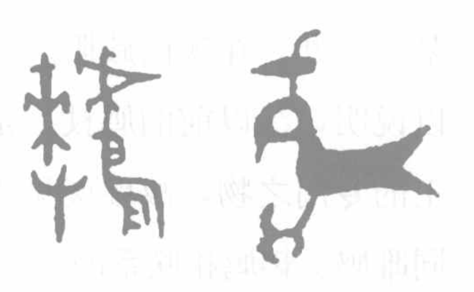


图 4-04 金文中的“鹈”字和“鸢”字





图 4-05 鸠杖杖镦和杖首

左为汉代的鸠杖杖首，2002 年出土于山东省日照海曲。右为春秋时期的鸠杖杖镦，1990 年出土于浙江省绍兴县漓渚镇坝头山，管状，长 18.7 厘米，上开圆銎口以套接杖身，底塑一跽坐俑。俑双目平视，两手下垂置于膝部，脑后束发成一椎髻。同时出土的杖首亦为管状，长 26.7 厘米，顶塑一立鸠，通身羽纹，下开有圆銎口以套接杖身。

① 《金文诂林》卷四，香港中文大学 1974 年版。

墓。另外，在陕西咸阳的汉元帝渭陵中亦出土了一件玉制的鸠杖首。这些事实足以说明，汉以前的鸠杖，是被人们视为“王杖”的；它作为王权的象征而成为帝王的专用之物，故屡屡见于帝王的陵墓。① 鸠的这种性格也就是鹰的性格。因此，同雎鸠、鸫鸠相联系的戴干、戴辛、戴胜形象，应当是和前文所述鹰攫人首形象的涵义一致的。也就是说，古代神话中的“戴干”、“戴午”、“戴胜”等等，其实是王者或酋长的标志，亦即权力的标志。

以上判断还可以证之于“戴鵀”、“戴德”二名。因为所谓“戴鵀”“戴德”，不过是“戴胜”的转写。“鵀”、“任”、“胜”三字古音相近，常相互借用。《吕氏春秋·季春纪》说：“鸣鸠拂其羽，戴任降于桑。”据毕沅注，这里的“戴任”就是《礼记·月令》中的“戴胜”，亦即《淮南子·时则》中的“戴鵀”。“任”、“胜”、“德”虽分三名，其涵义则一致，都表示战胜、克服、统治。《国语·鲁语上》有云：“不能任重。”韦昭注：“任，胜也。”《尚书·洪范》有云：“三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。”孔安国注：“和柔能治，三者皆德。”又《说文解字》说：“胜，任也。”《尔雅·释诂》说：“胜，……克也。”可见“胜”、“德”、“任”三字的原意都是指克而能治的能力。在“胜任”、“胜利”、“胜过”等词语中，以及“德，得也”（《广雅·释诂三》）、“德犹利也”（《国语·周语下》韦昭注）、“能督民过者德也”（《逸周书·本典》）等训诂资料中，这些涵义仍得到了保留。由此可见，古神话中的“戴胜”、“戴德”、“戴任”等等，乃是用首戴法器、兵器的方式象征克而能治的能力。当人首上的兵器等物改换为玉制装饰物的时候，才有了“玉胜”一名。作为首饰的“胜”字，其涵义是在较晚的时候成立的。

至于“戴干”、“戴瞂”，其涵义亦和“戴胜”、“戴鵀”相同。在甲骨文中，“干”字的复杂形式是戈、盾相合之形，亦即“瞂”形（图4-06）。所以“干”在后来引伸指盾。但据《说文解字》，“干”的本义原是“犯”，其字由“一”和上部的“反入”结构而成，“入一为干，

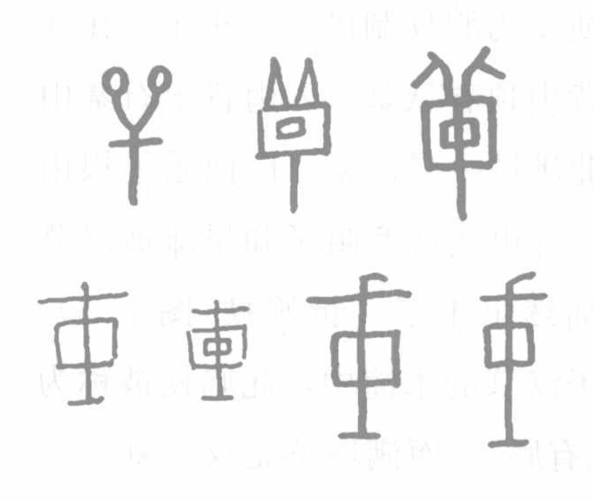


图 4-06　甲骨文中的“干”字和“瞂”字

① 《鸠杖新考》，载《中国文物报》1991年2月10日。

入二为羊，读若饪”。就是说，和“干”同义的“羊”字（后写为“揕”），和“任”、“鵀”同音；“干”、“羊”、“任”三字的又一共同处，则在于它们都表示“干犯”。此外，“干”字还假为“鳱”、“䳡”、“鳱”或“鸛”。《尔雅·释鸟》：“鸛鶝，……短尾，射之，衔矢射人。”《广韵·寒韵》：“䳡，䳡鵲，鸟名。知未来事，噪则行人至。”《说文通训定声》：“干……又为鳱，实为鸛。”“鸛……字亦作䳡，作鳱。”这些鸟名为什么会和“干”字同音相假呢？这是因为它们都和“射”有关。《周礼·天官·司裘》“设其鵠”注：“谓之鵠者，取名于䳡鵠。䳡鵠，小鸟而难中。”另外也可以看看它们的古文字字形：在商周文字中，它们恰好是作戴干之形的（图4-07），是鸷鸟之名。这一点足可证明：“戴干”、“戴戚”等等，乃是从鸷鸟崇拜中产生的形象，它们同样是王权和统治之力的象征。



图 4-07 金文中的“鸛”字和甲骨文中的“雈”字

关于仰韶文化的“令牌”、大汶口文化的陶文、良渚文化的“冠状饰”和玉琮等器物纹饰，学者们已做较多讨论。这些造型符号，恰可作为上述戴干说的旁证。例如在余杭、反山等地的良渚文化大墓中，出土了十一件镶以玉质柄冠及柄鐏的玉琮，其出土位置在死者手部，多与标志权力和地位的“冠状饰”共存，所以也被称为“令牌”。在山东莒县陵阳河等地的大汶口文化陶尊上，发现了一批与良渚文化玉琮同形的陶文，过去释之为“戉”、“斤”，但就其形态（特别强调柄冠、柄鐏）看，亦无疑是令牌符号。此外，类似的图案还见于河南临汝阎村仰韶文化遗址的彩陶缸、江苏海安青墩遗址出土的陶钺模型（图4-08）。这些作为权力和地位标志的兵器和工具，正好为这样一个习俗——以首戴法器、兵器的方式来象征克而能治的能力——提供了一个注脚，说明它起源甚早，可推至五千年前。也就是说，早在五千年前，兵器或刑具便已经成为代表王权的符号。



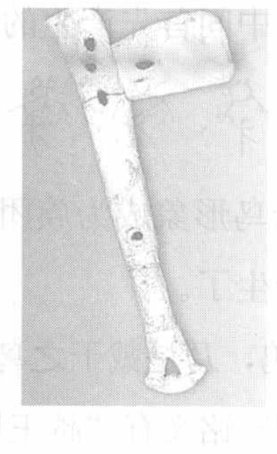


图 4-08 新石器时代的斧钺

左为河南临汝阎村仰韶文化遗址石斧纹彩陶缸，右为江苏海安青墩遗址出土的带柄穿孔陶斧。

事实上，对王权所作的最早最直接的表达，乃是“王”这个符号。“王”字的古老形象，是商代甲骨文中的“”、“”等字。吴其昌认为其本义为“斧”，林沄认为此字像斧钺不纳柲之形。[1] 从以下两句话：

《仪礼·觐礼》：“天子设斧依于户牖之间。”贾公彦疏：“案《尔雅》，牖户之间谓之扆，以屏风为斧文。”

《周礼·春官·司几筵》：“凡大朝觐、大飨射，凡封国、命诸侯，王位设黼依。”贾公彦疏：“案尔雅，牖户之间曰扆，于扆之处设黼黼，即白黑文而为斧形。”

可以知道，周代人仍然保留了在大型典礼上绘斧于王扆（户牖之间的屏风）的习俗。这种习俗有助于理解斧和王的早期联系：最初，中国人是用斧来代表王的，既以此表示王的威德，亦以此作为王的标记。[2] 作为旁证的是甲骨卜辞中的“王亘”、“王亥”、“王矢”等先祖名，以及“多王”等提法。它们证明：在商代初期，已经形成了用斧钺来表示商王、表示军事领袖或部落酋长的习惯。

自然，以上所述各种权力象征物的形象，其内容和形式都是有所不同的。我们将在下一节中谈到：一般说来，戴干是鹰、鹗等东方鸷鸟的神性象征，戴壬、戴胜是鸠、鸿等南方鸷鸟的神性象征，戴黻则是凤凰等具有文化融合意义的神鸟的特征。不过，我们仍然可以从历史角度来认识这些戴物形象的关系。若分析一下各种文物资料的时代，那么可以判断，这中间首先产生的应当是人首戴鸷鸟的方式。前述玉鹰形象和王亥形象（、、、、、等，又见图 3-49），反映了戴干形式的原始形态。当鸷鸟形象成为族团首领或氏国君王的徽识的时候，鸟戴干、戈的形象应当就已经产生了。

需要补充说明的是：代表越民族图腾的鸠，乃是戴干之鸟的典型。因为越王句践一作“勼践”或“鸠践”，如《越王句践剑》铭文有“越王鸠浅自作用鐱”云云。

---

[1] 吴其昌：《金文名象疏证》，载《武大文哲季刊》五卷三期，1936 年。林沄：《说王》，载《考古》1965 年第 6 期。

[2] 高明：《从甲骨文中所见王与帝的实质看商代社会》，载《古文字研究》第 16 辑，中华书局 1989 年版。

这说明在越民族看来，鸠既是一种图腾物，又是王权的标志。在这以后，才出现了人首戴“皇”（鸟饰）的形式，后来的“华胜”可以说是这一形式的余绪。

二、 关于“戴辛”

在对戴干、戴胜之鸟做过以上讨论之后，我们可以来谈谈戴辛。因为“高辛”一名是和前两种形态（戴鸷鸟、戴干戈的形态）相联系的名称。

经过罗振玉、王国维、郭沫若等学者的考释①，我们对“辛”字的来历，已得到许多有价值的认识。我们现在知道：“辛”、“辠”、“䇂”三者本是一字。在非常古老的时候，这一字形曾经代表黥额之器，因而被赋予了“罪愆”、“残刻”、“辛酸”等等涵义。从这一字形中演变出三个字族：其一是表示有罪之人或黥额之人的字族，例如“童”、“妾”、“仆”等字；其二是表示犯罪、受刑的字族，例如“辠（罪）”、“䇂”、“薛”等字；其三是表示治罪、执法的字族，例如“辞”、“辩”、“辟”、“辥（刖）”、“辡（诉讼）”等字。

但这里拟增加一点意见，即“辛”字并不仅仅代表黥额之器。从甲骨文、金文所见的“辛”字等字形看（图 4-09），它们同时也是斧、钺等大型刑具的标志。按照《说文解字》的分类，“斧”属“斤”部，“钺（戉）”属“戈”部，“辛”和“䇂”各为一部。而若将以上诸部之字作一对比，则可以看到一种颇具规律的现象：在甲骨文和金文中，“戈”部之字多关于军阵和战争，字形富于仪仗特点，例如“戍”、“战”、“戕”、“戢”等字；“斤”部之字多关于具体的砍伐动作，字形富于操作特点，例如“斫”、“斸”、“所”等字；“辛”、“䇂”两部之字则关于法治，其字形兼具以上两种特点，多用于人事——其间的分别是十分整齐的。因此，在“辛”、“䇂”两部之字的最初涵义中，应当已经包括了利器、刑具、法治之器等基本内容。“辛”部字的出现，应当是以一定的历史条件为依据的。这条件就是前文说的戴干类符号意义的转变——从象征

图 4-09　甲骨文中的“辛”字

---

① 罗振玉：《殷墟书契考释》，1914 年石印本；王国维：《观堂集林》卷六；郭沫若：《释支干》，载《郭沫若全集·考古编》第一卷。

"德"和统治之力到象征国家秩序的转变，亦即从以暴力崇拜为内容的利器符号、到以王权崇拜和国家观念为内容的"辛"符号的转变。"辛"、"辛"两部字之所以会兼具"戈"、"斤"两部字的特点，"辞"、"辩"、"辟"、"辜"等较具文化意义的字之所以不从"斤"不从"戈"，其缘故应当在这里。

据此，我们可以把戴干、戴巂、戴德、戴胜等现象概括为"戴辛"。在这一意义上的"戴辛"之字还有"龙"、"凤"二字。

关于"龙"、"凤"二字之冠形的来由，过去曾有"从丵"一说。其主要根据在于"凤"冠有两形：一为"辛"，一为"丵"。此说是有道理的，从图 4-02 可知，"丵"实即"皇"，亦即作为神权象征的五采羽翎。但此说又不够准确，因为"龙"、"凤"二字之冠形尚涉及以下两种情况：第一，"龙"字之冠大略有三形，其一为"辛"，其二为"干"，其三为肉角（图 4-10）——与"凤"字有别，皆不可隶写为"丵"。《说文解字》说龙字读"童省声"。"童"字既是从"辛（辛）"之字，则"龙"字亦应从"辛"。第二，凡从"丵"之"凤"字，其右旁或左旁多有"H"形符号。此符读"凡"，据《说文解字》，应为"凤"字的声符。在殷墟卜辞中，从H之"凤"多以"大风"、"小风"的词组形式出现，亦写作"飌"。这和《说文通训定声》对"风"字的解释是相吻合的，云：



图 4-10　甲骨文中的"龙"字

从古文，凡声，字亦作飌。

据此，"H"之义应为"雚"。另外从卜辞的时代看，从H之"凤"基本上见于《甲骨文合集》第九集以后，较从辛之"凤"为晚。这样看来，从辛之"凤"和从H之"凤"既有时代的区别也有民族属性的区别。所以就年代先后这一意义说，从辛者应是"凤"字的正体，从H而表"风"义的"凤"字属别体；就民族属性之分别这一意义说，从H者宜释为"飌"，是雚民族所崇奉的凤凰。也就是说，H是雚民族的符号。

以上所述从"辛"旁的字族，其产生背景可以同"戴辛"神话相比拟。它们

都是“辛”崇拜的产物，其基本涵义也相同。这样一来，我们便可以设想，“高辛”一名同样是东方民族的王权崇拜和国家观念的表现。例如龙字所戴之“辛”或作“干”、“戈”，这一点可资说明“辛”的来源——它原是代表干、戈等兵器或刑具的符号；至于凤字的戴辛形象，其涵义则在关于凤凰“戴蔽”、“戴德”的传说中获得了验证，证明“戴辛”所象征的是王权和帝王之德。总之一句话：如果我们把“高辛”理解为“崇高的辛”，那么，此辞也可译为：最高的王权和最强大的统治。

同“高辛”一名有着密切关联的名词是“商”。张光直认为“商”字上部代表一个祖先像的正面，中间部分代表一个祭坛，底部符号代表一个口在吟诵经文而与祖先交流的人；涂白奎认为“商”的本义就是璋，上部像其柄和栏，下为两歧。[①] 这些看法都指出了“商”同祭祀符号的关联；不过，尚缺少书证。既然如此，我们便不如注意一下《帝王世纪》关于“唐虞封挚于高辛”的记述。因为若把“挚”和“契”看作同一人物[②]，那么，《水经注·丹水》所记“契始封商”，便可以视作“唐虞封挚于高辛”的同义语。也就是说，封号“高辛”和“商”具有相同的内涵。作为旁证的是古人的以下看法：

《说文解字·辛部》：“辛，秋时万物成而孰。”——比较：《吕氏春秋·孟秋》“孟秋之月，其音商”高诱注：“商，金也，其位在西方。”《列子·汤问》“叩商弦以召南吕”张湛注：“商，金音，属秋。”

《礼记·月令》“其日庚辛”郑玄注：“辛之言新也。”《白虎通义·五行》：“辛者，阴始成。”——比较：《白虎通义·礼乐》：“商者，张也，阴气开张，阳气始降也。”

《诗经·小雅·十月之交》“朔月辛卯”郑玄笺：“辛，金也。”——比较：《淮南子·天文》“其音商”高诱注：“商，金也。”（《论衡·诘术》、《汉书·郊祀志》“其西则商中”颜师古注同。）

---

① 《与张光直交谈》，载《华夏考古》1997年第1期；涂白奎：《璋之名实考》，载《考古与文物》1996年第1期。

② 郭沫若《中国古代社会研究》：“少昊金天氏帝挚，其实当即是契。古挚、契同部。”《郭沫若全集·历史编》第一卷，人民出版社1982年版，第227页。

《太玄·玄数》"声生于日"范望注："庚辛为商。"

总之，"商"和"辛"都代表"金"，代表一个新生的阴的季节，亦即秋季；在这一点上，它们是同义的词语。因此，"商"的字形应理解为秉持大"辛"、传述大"辛"。这一涵义事实上也是来自鸷鸟崇拜的。关于这一点，可以证诸"商"、"蒦"二字的关联：

> 《说文解字·萑部》："蒦，规蒦，商也。从又持萑。一曰视遽貌。"《广雅·释诂三》："蒦，持也。"《玉篇》："蒦，视也，遽视貌也。"
>
> 《说文解字·萑部》："蒦，规蒦，商也。……一曰蒦，度也。"《广雅·释诂一》："商，度也。"《易·兑》"商兑未宁"王弼注："商，商量裁制之谓也。"《广雅·释诂一》"矱，隐度也"王念孙疏证："矱、彠、蒦，并同。"

这些资料说明什么呢？其一，说明"商"的秉持大辛一义，乃来自于秉持鸷鸟一义，此即所谓"从又持萑"。其二，说明"商"和"蒦"的联系，一方面在于它们同样代表鸷鸟的攫持（"蒦"通"获"、"攫"），另一方面在于它们同样代表关乎于王政的裁治和商度。这里所包含的观念，是和商民族的鸠鸟观念（认为"鸠"是治鸟、是"鸠民"之鸟）或戴辛之鸟的观念相通的。也就是说，对"辛"、"商"二字的同一性——同样代表"金"，同样是鸷鸟的符号——可以作如下理解：正因为"商"字是由戴辛形象演变而成的文字，它才会被用为由鸟民族所建立的王朝、酋邦或国家的名称；它才会和"高辛"一名一样，成为王权的化身。由此看来，我们所讨论的以下事物——

> "戴干"、"戴辛"等鸟神形象；
>
> "龙"、"凤"、"辟"、"皋"、"辞"、"辩"等从辛的字族；
>
> "商"、"高辛"等国家和帝王之号

——都是同东方民族的鸷鸟崇拜相联系的事物。这些事物都表明了以鸷鸟为刑法之象征、为统治之象征、为王权之象征的观念（图4-11）。而且，我们可以把这些观念称之为"青铜观念"，并把鸷鸟符号、国家意识和以金属的使用为背景的戴辛观念，看作东方鸟文化进入一个新的文明时代的标志。



图 4-11 山东龙山文化至殷商的人面鸟纹

这些图案都以人面和鸷鸟形象的结合表达了王权的威严。王大有称之为“山东龙山文化鸷凤”，见《龙凤文化源流》第 326 页。其中 1、2 为山东日照两城镇出土的黑陶残片和玉斧刻纹，3、8 为北京故宫博物院所藏龙山文化鸷鸟人首玉饰，4、11、13 为美国弗里雅美术馆所藏人面鸟纹玉饰和人面鹰纹玉圭，5 为德国私人所藏鸟形镂刻玉饰，6 为美国私人所藏人面玉饰，7、12 为美国福格美术馆所藏凤纹玉圭，9 为河南安阳小屯出土的凤冠人面玉雕，10 为美国明尼坡里斯艺术协会所藏鹰鸟玉圭。

三、 戴蛇、 戴天、 戴角、 戴胜和戴皇

综上所述，古神话资料中的“戴”，指的是若干种头部的装饰。所谓“戴干”、“戴戚”、“戴午”，是把兵器、刑具或巫术法器用为头部装饰物，以象征王

权或统治之力。它们可以统称为“戴辛”。从新石器时代后期的鹰攫人首图案以及商代鸟戴干戈的文字看，“戴辛”习俗是同鸷鸟崇拜联系在一起的。也就是说，“戴辛”神话及其所反映的习俗，首先是在鸟民族当中流行的。

不过从另一面看，王权及其相关制度，又是原始民族进入文明之时的重要创造。因此，“戴干”、“戴戚”、“戴午”等等，不仅是一种信仰形式，而且是文明的标志。事实上，古人正是从这一角度来认识头部装饰的文化涵义的。古代典籍中有“披发”一词，说的就是头部装饰在文化识别上的意义：

《礼记·王制》：“修其教，不易其俗；齐其政，不易其宜。中国戎夷五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。”

《论语·宪问》：“微管仲，吾其被发左衽矣。”

《战国策·赵二》：“夫服者，所以便用也；礼者，所以便事也。是以圣人观其乡而顺宜，因其事而制礼，所以利其民而厚其国也。被发文身，错臂左衽，瓯越之民也。黑齿雕题，鳀冠秫缝，大吴之国也。礼服不同，其便一也。”

这几段话说明，在古人看来，中国与戎夷蛮狄之民的主要区别是有无礼教，而礼教的表现则是衣冠之制。因此，从中原人的角度看，戎夷蛮狄之民是以被发、文身、左衽、黑齿、雕题、穴居、衣皮、不熟食、不食五谷等等为其未开化的标志的。值得注意的是，在这些项目中，最重要的一项即是“被发”。后来人追想远古时期的人物，首先想到的也是“被发”这一特征（图 4-12）。

古代人为什么会如此重视头部装饰呢？我们将在下文谈到这个问题。现在可以肯定的是：中原地区的民众很早就离开了单纯被发的阶段，迈出走向文明的脚步。从考古学的资料看，在新石器时代，他们即已形成若干种头部装饰习俗。其中一种是剪额。例如在大地湾遗址的出土物上，有披发剪额人的形象。其时代可以推至距今七千八百年至七千三百年之间（图 4-13）。另一种是束发。例如在马家窑文化彩陶盆上，可以看到一些舞蹈人的形象。这些舞人不仅在臀部有装饰，而且把头部的披发改变为斜垂的发辫（图 4-14）。第三种是束髻和盘髻。例如在



图 4-12 汉画像石苍颉造字图

这块画像石出土于山东沂南北寨。画面原分两层：下层刻人物故事图；上层刻苍颉造字图。图上左一人为苍颉，四目，披发，长须，衣兽皮，坐在一块兽皮上；右一人应为沮诵。《晋书·卫恒传》说到苍颉造字的故事，云："昔在黄帝，创制造物，有沮诵苍颉者，始作书契，以代结绳，盖睹鸟迹以兴思也。"

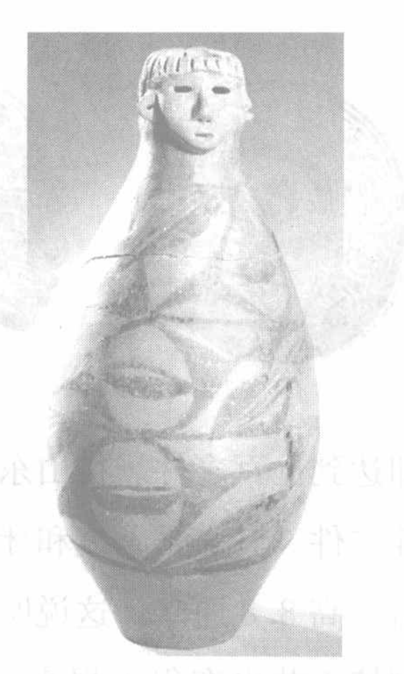


图 4-13 披发人形陶瓶

1973 年出土于甘肃秦安五营乡大地湾新石器时代遗址。高 31.8 厘米，顶上有一个小孔，故非实用之器。陶人身穿花衣，双耳有悬挂耳垂的穿孔，披发，但额前有整齐的刘海。其时代在距今七千八百年至七千三百年之间，比西安半坡遗址早一千年。

图 4-14 彩陶盆舞蹈纹

这件彩陶盆于 1973 年在青海大通上孙家寨出土，属新石器时代马家窑文化马家窑型。盆内壁颈部绘褐色装饰画带一周，中有三组，每组五人，等距排列。舞人双腿分开，身体左向，头右转，可以分辨出臀部向右飘起的尾状物和脑后斜垂的发辫。参考：《青海大通县上孙家寨出土的舞蹈纹彩陶盆》，载《文物》1978 年第 3 期。



陕西龙山文化墓葬中，出土了一件玉雕人面像，其头顶有束髻。① 而早期的伏羲、女娲形象，也采用了头顶盘发髻、两侧为披发的装饰方式（图 4-15）。这几种头部装饰是和笄、梳等日用品的发展同步前进的。其中比较多见的是骨笄：在仰韶文化遗址中已发现大量锥形、丁字形、圆柱形的骨笄，其中西安半坡出土的骨笄

① 《考古》1977 年第 3 期图版肆：7，《考古与文物》1988 年第 5－6 期图版肆：4 陕西神木石峁玉器人头雕像。




图 4-15　卷发人面蛇身玉饰

1983年出土于河南省光山县宝相寺黄君孟墓，今藏河南省信阳市文物管理委员会。两件玉质皆呈黄色，大小厚薄相同，皆以阴线饰发、眼、耳、口、鼻和有鳞蛇身，皆作侧身人形，耳佩圆环；唯右图一件用阴纹线纹饰，而左图一件用剔地阳纹线纹饰，目纹作圆圈形。两者似一为男性，一为女性，即早期的伏羲和女娲。

即达到七百多件。在山东大汶口文化遗址亦出土有骨笄十六件、石笄十二件、玉笄二件。其次是骨梳和牙梳：在江苏邳县刘林新石器时代遗址发现了一件五齿骨梳，高 8.8 厘米。这说明头部装饰在新石器时代已是普遍的风尚。与之相适应，制梳工艺也有很大提高。图 4-16 是出土于山东大汶口新石器文化遗址的一件梳子。它有十七齿，镂花，用象牙皮制成，可以看作对当时的工艺水平的反映。

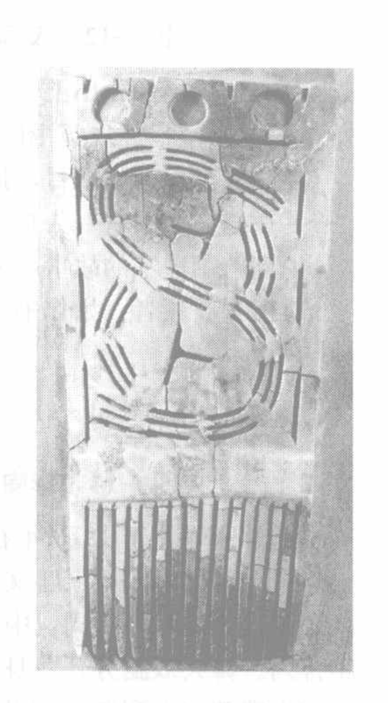


图 4-16　大汶口遗址的 17 齿梳

这是中国最早的象牙雕梳，距今六千多年。1959 年出土于山东宁阳大汶口新石器文化遗址，长 16.4 厘米，十七齿，镂花，用象牙皮制成。又称“镂空回旋象牙梳”。其艺术特点是在梳背上雕镂着 S 形纹，中间有两个 T 字纹，界框用条孔组成。

以上几种头部装饰的区别，也可以说是民族文化的区别。《淮南子·齐俗》说：“三苗髽首，羌人括领，中国冠笄，越人劗鬋，其于服，一也。”这是说不同民族有不同的发式。“劗鬋”即断发，是越人的发式。《汉书·地理志》说过：吴越人“文身断发，以避蛟龙之害”。可见“断发”是同一定的信仰方式相联系的。“髽首”即以麻束发，是蛮人的发式。晋左思《魏都赋》有云“髽首之豪，鐻耳之杰，服其荒服，敛衽魏阙”，即以“髽首”为蛮人的特征。许多典籍且以“髽首”与“椎髻”并举，指称流行于蛮夷的发式：

> 《文选·沈约〈齐故安陆昭王碑文〉》：“椎髻髽首，日拜门阙。”张铣注：“椎髻髽首，蛮夷结发之形。”
>
> 《梁书·武帝纪上》：“公文德广覃，义声远洽，椎髻髽首，夷歌请吏，是用锡公朱户以居。”

这里说到的“椎髻”，也是值得注意的。根据以下资料，“椎髻”这种发式是

因其形如椎杵而得名的（图 4-17）。它流传地区甚广，见于胡地、蜀地、闽越和南夷。所以汉唐人同样用它来指称未开化地区的蛮夷之人：

《史记·货殖列传》："程郑，山东迁虏也，亦冶铸，贾椎髻之民，富埒卓氏，俱居临邛。"《汉书·李陵传》："两人皆胡服椎结。"颜师古注："结读曰髻，一撮之髻，其形如椎。"

《文选·王融〈三月三日曲水诗序〉》"左言入侍"李善注引汉扬雄《蜀王本纪》："是时人民，椎髻左言。"唐柳宗元《柳州文宣王新修庙碑》："惟柳州古为南夷，椎髻卉裳，攻劫斗暴。虽唐虞之仁不能柔，秦汉之勇不能威。"

汉刘向《说苑·奉使》："尉佗椎结箕踞见陆生。"《陈书·陈宝应传》："梁季丧乱，闽隅阻绝，父既豪侠，扇动蛮陬，椎髻箕坐，自为渠帅。"

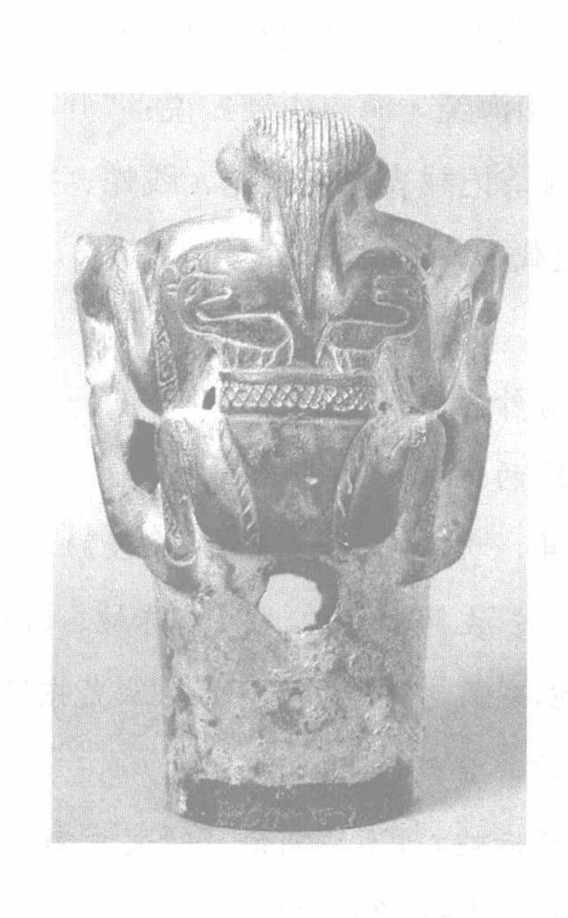


图 4-17　椎髻人形车辖

1975 年出土于陕西省宝鸡市茹家庄西周车马坑，今藏宝鸡市博物馆。车辖上攀附一人，椎髻，披发，文身，腰间束带，背上刺着对鹿纹。参见图 3-140。

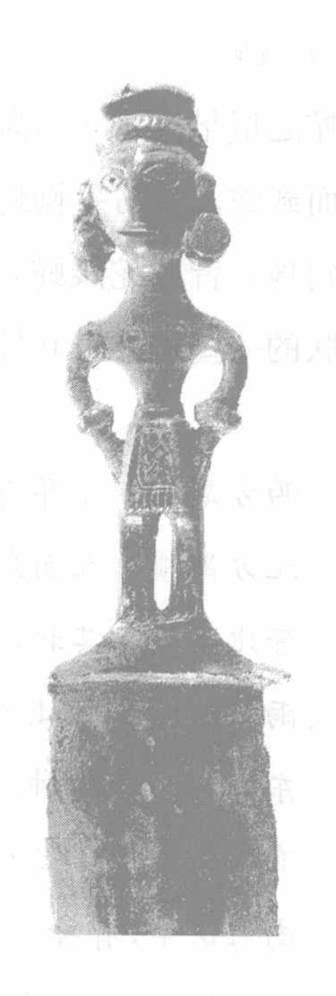


图 4-18　盘髻人形柄短剑

1974 年出土于长沙树木岭战国中晚期墓葬，今藏湖南省博物馆。柄作立人形，其人为南方少数民族形象：高鼻，赤足，脚趾分开，耳有垂珰，上身赤裸，戴臂圈，短裙，裙上有尖角形和条形图案。值得注意的是其发式：发髻作圆饼形，长辫下垂。

《后汉书·度尚传》："初试守宣城长，悉移深林渊薮椎髻鸟语之人置于县下，由是境内无复盗贼。"李贤注："椎，独髻也……鸟语谓语声似鸟也。"

此外，在战国中晚期墓葬中的人形柄短剑（图4-18）上，还可以看到一种特殊的发式。这个剑柄人的形象是高鼻，赤足，脚趾分开，上身赤裸，戴臂圈，短裙，显然属于一个特殊的南方族群。他耳上有垂珰，裙上有图案，头上有圆饼形发髻和长辫。这种发髻和长辫无疑也是某种衣冠文明的反映。

以上说的是各民族有各自的衣冠习俗。正是由于这种情况，不同民族的"戴"的观念遂亦产生出来了。这也就是"戴干"、"戴戚"、"戴午"各有分别的原因。除此之外，在古代文献中，还可以看到以下"戴"的习俗：

（一）戴蛇

戴蛇之俗早见于《山海经》。《山海经·中山经》说："洞庭之山……多怪神，状如人而载蛇，左右手操蛇，多怪鸟。"又《山海经·海内西经》说："开明西有凤凰、鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。"这两条记载表明：戴蛇、践蛇、操蛇是相互关联的一些习俗。此外，《山海经》还记载了一种珥蛇的习俗，云：

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《海外西经》）

北方禺彊，人面鸟身，珥两青蛇。践两青蛇。（《海外北经》）

奢比尸国在其北，兽身、人面、大耳，珥两青蛇。（《海外东经》）

雨师妾在其北，其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。（同上）

东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虢。（《大荒东经》）

有神，人面、犬耳、兽身，珥两青蛇，名曰奢比尸。（同上）

南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。（《大荒南经》）

西海陼中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰弇兹。（《大荒西经》）

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。（同上）

北海之渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰禺彊。（《大荒北经》）

大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。（同上）



图 4-19　珥蛇践蛇图

图为战国时的肖形印，今藏上海博物馆。图中之神灵人面鸟翼，正立，两耳珥蛇，两足践蛇。参见图 3-20。

这些记载中的珥蛇，是一种在两耳上的装饰（图 4-19），具有神力标记的意义。它应当就是中国人最早的耳部装饰。这种装饰的分布很广，其记录出现在《山海经》各篇章；不过主要是海神（禺虢、不廷胡余、弇兹、禺彊等）和雨神（雨师妾）的装饰。这说明珥蛇具有特定的符号涵义，例如象征降水的能力。这有助于我们理解戴蛇的习俗。

《山海经·中山经》说到，戴蛇在“洞庭之山”的鸟民族当中比较流行。这和文字学资料所显示的情况——戴蛇习俗主要流行在南方民族当中——是一致的。前文第三章论述蛇图腾时说到：甲骨文中有、、、等字，它们一方面代表了一些以“蛮”、“曼”、“瞒”、“苗”为名的族群，另一方面也代表了戴蛇饰帽的习俗。① 依此推测，帽这种冠在头上的服饰，应当是因为仪式目的或巫术目的，在南方民族当中产生的。19 世纪，人们在美国西北海岸的印第安部落中发现了一些“翼式假面”（图 4-20）。这种假面也可以证明：作为装饰的帽子，来源于“戴”——尤其是“戴蛇”——的巫术。



图 4-20　翼式假面

19 世纪在美国西北海岸的印第安部落中发现。今藏纽约美洲印第安美术馆。



图 4-21　庙底沟类型的戴帽人物陶塑

出土于陕西临潼邓家庄。陶人的前胸后背各有两个突出的小孔，头戴一顶厚实的圆帽，有齐耳的鬓发，属仰韶文化庙底沟类型。它提供了六千年至五千年前帽子的形貌。

① 李干、夏渌：《卜辞中南方民族史料偶拾》，载《楚史论丛》，湖北人民出版社 1984 年版。

（二）戴天和戴日

帽子同其他服饰项目的区别在于：它是头部的装饰。古代人之所以重视头部装饰，是因为头部素来被看作灵魂所在，看作同天神的联系之所。正因为这样，戴帽成了各个民族共有的装饰方式。例如在庙底沟类型的人物陶塑中，我们可以看到距今六千年至五千年前帽子的形貌（图 4-21）。这种帽子未必联系于戴蛇习俗，但它无疑强调了戴帽人的高贵身份；而这种身份观念的来源，却可以肯定是同巫术和仪式相关联的。

文字学家曾注意到一个情况：在早期的古文字偏旁中，关于天、人、大三字的构形，有时是互相通用的。① 其原因在于，“天”字在甲骨文中作或形，在金文中亦作正立人形，是同“人”相关联的一个字。《说文解字》说：“天，颠也。至高无上。从一人大。”可见人们对天的观察，是以头顶为标准的，即把天看作头顶上的一切。从头部装饰的角度看，这一观念是容易理解的——在人们的头部装饰上，原有一个象征性的“天”存在。各地岩画中戴尖顶帽的舞蹈人物（图 4-22），便表明了头部装饰同“天”的关联。因为这些人物可以判断为当时的巫师，舞蹈是他们通神的行为方式，尖顶帽则是他们通神的工具。关于这一点，民族学资料可以提供旁证。例如在彝族人中流行一种被称作“天菩萨”的头部装饰（图 4-23），即用高耸的尖顶帽象征天庭。青海省的土族人则把成年礼称作“戴天头”。所谓“戴天头”的具体涵义是：要在仪式中把少女的发型改变为成人的发型。

由于这些理由，以上这种情况应当称作“戴天”。当然，也不妨称作“戴日”，因为人们通常是把太阳当作天的标志来看待的。清屈大均《广东新语·天语》中有一篇名为“戴日”，其中记载说：“盖南人最事日，以日为天神之主，炎州所司命。故凡处山者，登罗浮以宾日；处海者，临扶胥以浴日：所谓戴日之人也。”从这里说的“登罗浮”、“临扶胥”可以想象戴日之人的符号思维方式：他们乃把各种尖状的隆起当作向太阳和天神的亲近。正是这种思维造就了最早的通神意识，即把尖状的山头和树冠看作通神之物；也正是这种思维造就了最早的屋

① 于省吾：《释从天从大从人的一些古文字》，载《古文字研究》15 辑，中华书局 1986 年版。

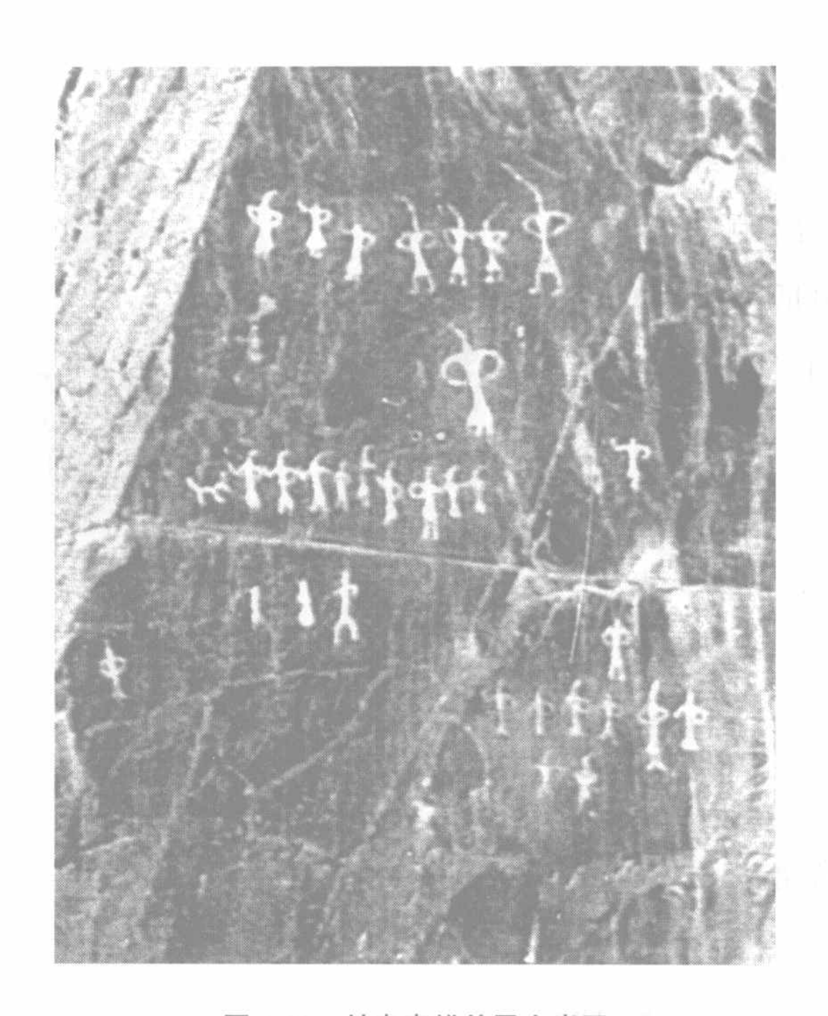


图 4-22　甘肃嘉峪关黑山岩画



图 4-23　彝族“天菩萨”

采自华梅《服饰与中国文化》，人民出版社 2001 年版，第 23 页。

顶形式和最早的帽式，即尖状隆起的方式。湖南省长沙市马王堆汉墓出土的彩绘木俑（图 4-24）和商代的高冠玉人（图 4-25），正可以因其头上的裹巾或尖顶帽而称作戴天之人或戴日之人。

（三）戴角

“戴角”一词常见于古籍，其一般涵义是头顶上生角。例如《列子·黄帝》说：“傅翼戴角，分牙布爪，仰飞伏走，谓之禽兽。”《淮南子·坠形》说：“四足者无羽翼，戴角者无上齿。”《史记·律书》说：“自含齿戴角之兽，见犯则校。”在这些句子中，“戴角”与“含齿”相对，被看作某一类动物的特征。

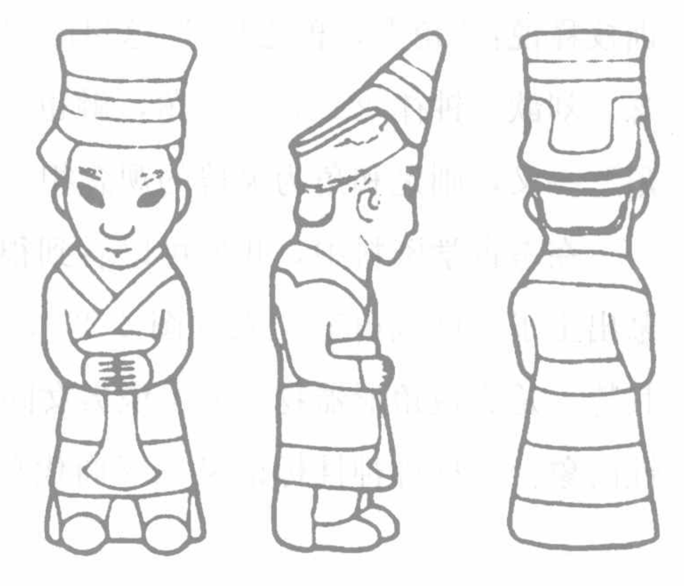


图 4-24　湖南省长沙市马王堆汉墓出土的彩绘木俑

这种戴角的动物，常被古人视为鸷兽，或视为灵兽。前一种情况见于《淮南子·本经》，云："凤凰不下，句爪、居牙、戴角、出距之兽，于是鸷矣。"据高诱注，这里的"句爪"指鹰鹯之属，"居牙"指熊虎之属，故"戴角"是指鸷兽。后一种情况见于以下资料：

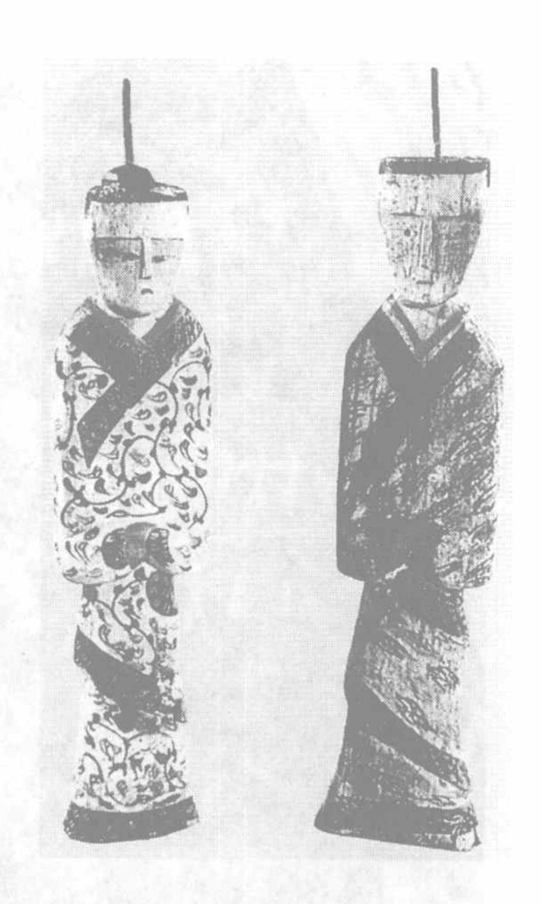


图 4-25　商代高冠玉人

《淮南子·时则》高诱注："角，木也，位在东方也。"

《文选·成公绥〈啸赋〉》李周翰注："角，春音也。"

《白虎通义·礼乐》："角者跃也，阳气动跃。"

《白虎通义·五行》："其音角者，气动跃也。"

这些典籍指出了角的另一种象征意义，即象征阳气跃动的时节。其原因在于，阳春三月正是鹿茸孳生、旧角脱落、长出新角之时。人们遂因雄鹿在春天阳光的作用下脱角孳茸的生理现象，把"角"作为一岁之春开始的标志。① 在这种情况下，戴角便是对灵兽的暗示。《逸周书·时训》"鹿角不解，兵革不息"朱右曾集训校释说："角者，兽之兵。"这里的"兽之兵"一义，显然联系于角为鸷兽的观念。刘歆《钟律书》说："角，触也，物触地而出，戴芒角也。"② 这里的"芒角"一义，则是和角为灵兽的观念相一致的。

在考古学资料中，我们可以看到很多戴角的实例。例如 1976 年在殷墟妇好墓出土了一件戴角玉立人（图 4-26），正反两面分别刻为男性形象和女性形象，其特点是头戴角形器物。如果说男女同体象征阴阳化合，那么，头上戴角便是神性的象征。这种神性标记又见于商代墓葬中的戴角人面盉（图 4-27）。这件器物

① 参见杨鶤：《苗族鹿角崇拜探源》，载《中南民族学院学报》1993 年第 5 期。
② 《风俗通义·声音》引，又《尔雅·释乐》"角谓之经"陆德明释文引。

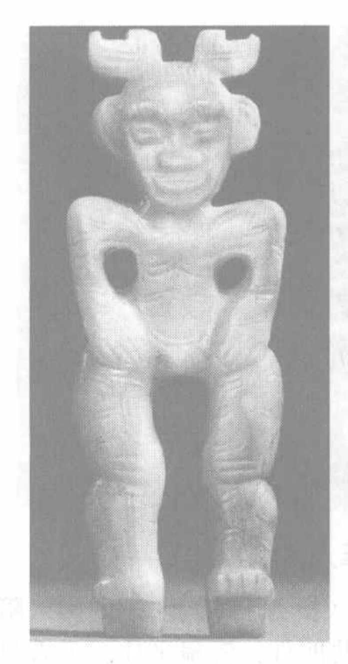
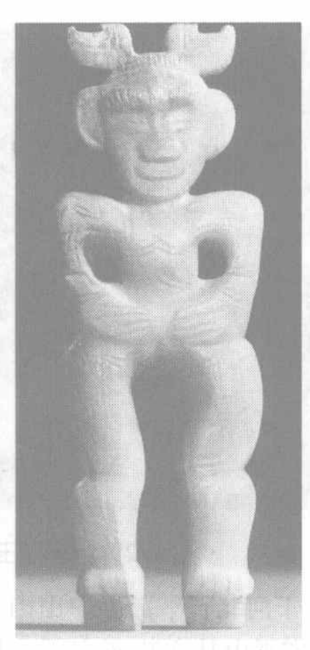



图 4-26 戴角玉人

1976 年出土于殷墟妇好墓，今藏中国社会科学院考古研究所。玉料呈青灰色，镂雕加阴线纹琢制，两面纹饰略异。一面（左图）为男性像，双目宽而微凸，双手放在胯间；一面（右图）为女性像，眉较弯，小口，双手置于腹部。其共同点是大耳，耸肩，头戴角形器物。

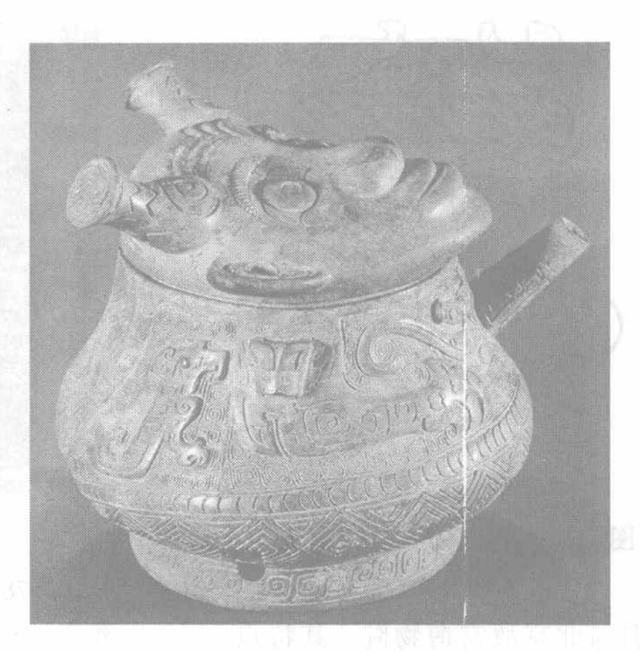


图 4-27 戴角人面盉

传出土于河南安阳商代墓葬，今藏美国弗利尔美术馆。盉有盖，器颈两侧有贯耳，腹前有管状直流，下部膨出。盖作有角人面形，半环形耳。人面之下为仿龙器身，饰以方格纹、鳞纹，前器两侧有前足及爪。器身上部则有多种夔纹。

之上有作为神性标志的方格纹、鳞纹、多种夔纹，以及仿龙器身。因此，人面上的双角，也是神灵的象征。不过在出土器物中还有另一类资料，即头戴角形发髻的资料，其中的角形发髻应当理解为身份标记。例如商代戴角形发笄的玉人（图 4-28）。她头戴帽箍，头发向后梳，头顶两侧梳发髻，发尾微向上卷成蝥尾形，在发髻上插对称的发笄。这种发笄通称“丱”，但其实是呈角形和鸟形的。从《诗经・齐风・甫田》对少年的描写——“婉兮娈兮，总角丱兮”——可以知道，它是标记身份的。又如 1978 年出土于中山国国王陪葬墓的戴角玉人，共四件，其中三件为成人像，头戴角形发髻（图 4-29）。若把这三件和另一件束髻小人相对照，那么我们同样知道，戴角不仅可以作为神性的标志，而且可以作为身份的标志。

以上情况也说明，流传在不同民族当中的戴角观念，其内涵是不尽相同的。一般来说，它起于以某种具体的角兽（例如牛、羊）为图腾的观念，所以戴角一般被看作勇猛的标志，进而成为神性的标志（图 4-30）。不过在特殊情况下，戴角有另一些内涵。例如以戴角象征灵兽，如上所说，可以肯定出自对鹿的崇拜。



图 4-28　商代戴角形发笄的玉人

这是一件玉佩的头部，原件藏北京故宫博物院。其特点是两耳佩珥，丱形发笄如两鸟相向。

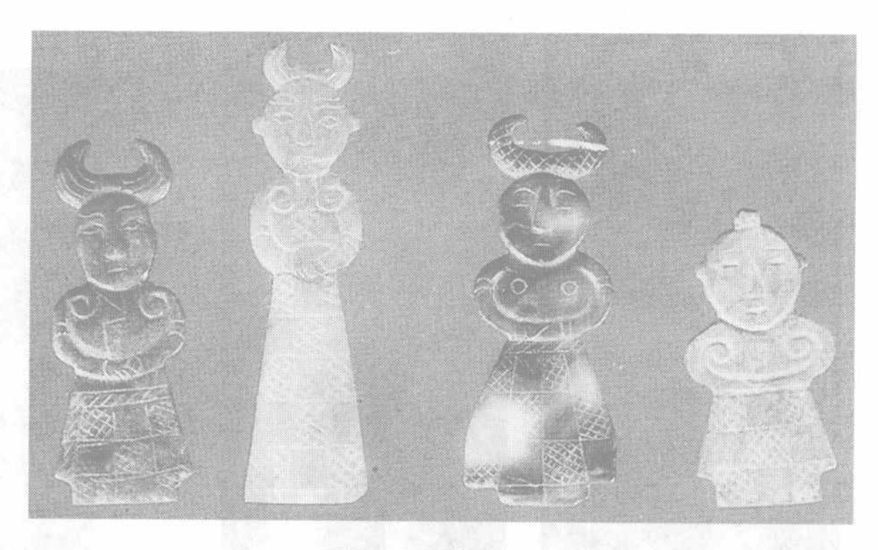


图 4-29　戴角玉人

1978 年出土于河北省平山县中山国（相当于战国中期）国王陪葬墓，今藏河北省平山县文物研究所。共四件，皆扁平体。玉人身着花格纹长袍，拱手而立。左边三件为成人像，头戴角形发髻；右一人为童子像，头结短髻。

图 4-30　商代兽形觥盖

觥是一种盛酒的器物，盛行于商末周初。这件觥名叫“㠱父乙觥”，是㠱氏为父乙所作的祭器，今藏上海市博物馆。觥盖呈兽头形，两角中间浮雕一长体卷尾之龙，其后端作牛头形，腹部饰火凤纹。请注意兽角的特殊形制：在柱形角的顶端有涡纹，往下则有向内卷的小尖角。这一兽角便包含了比较丰富的象征意义：一方面以小尖角提示了古老的图腾崇拜，另一方面用柱形角表现了此兽的伟大神性。



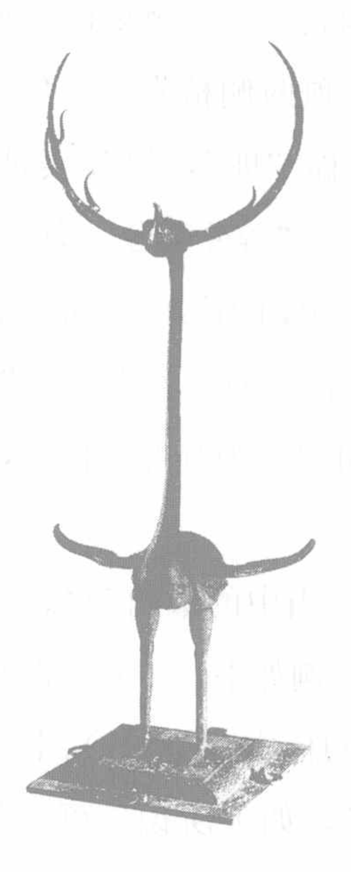


图 4-31　鹿角立鹤

战国早期的器物，1978 年出土于湖北随县擂鼓墩，今藏湖北省博物馆。器为鹤形，伫立，展翅扬喙，头侧有双鹿角，角及首颈上有错金云纹。

1978 年，在湖北随县擂鼓墩曾侯乙墓出土了一件鹿角立鹤（图 4-31），鹤形而戴鹿角，便表明鹿角是一种特殊的神性标志。这种鹿角至今仍是苗家姑娘头上的装饰。它们较少分叉弯曲，多为直柱状，近似于牛角（图 4-32）。它实际上是灵兽观念的古老遗存。

（四）戴胜

按辞书的解释，戴胜有两个涵




图 4-32　苗族的牛角冠

义。其一指戴玉琢之华胜。如《山海经·西山经》说："西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜。"郭璞注："胜，玉胜也。"郝懿行笺疏："郭云'玉胜'者，盖以玉为华胜也。"其二指一种鸟，亦作"戴鵀"、"戴任"、"戴纴"。因其形状似雀，头有冠，五色如方胜，故称（图 3-42）。如《礼记·月令》说：季春之月"鸤鸠拂其羽，戴胜降于桑"。《尔雅·释鸟》"戴鵀"郭璞注："鵀即头上胜，今亦呼为戴胜。"《吕氏春秋·季春》"戴任降于桑"高诱注："戴任，戴胜。"前一个涵义是同西王母神话相联系的，后一个涵义是同戴鵀、戴德等神话相联系的。关于后一涵义，前文已作专门讨论；在这里，我们拟谈一谈同西王母神话相联系的戴胜。

西王母神话最早见于《山海经》。在《山海经·西山经》和《大荒西经》中，它被描写成一个"其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜"的动物神，或"戴胜，虎齿，有豹尾，穴处"的人形神，居住在"玉山"或"昆仑之丘"，掌管"天之厉及五残"。《山海经·海内北经》则说："西王母梯几而戴胜杖。其南有三



图 4-33　西汉末东汉初的西王母画像
空心砖画像，出土于河南郑州。

青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”根据本书第五章对昆仑的研究，这两种描写大致反映了西王母在两个阶段的不同形象：前一阶段，它是掌管天罚、半人半兽的凶神；它所驻守的玉山、昆仑之丘，是西方、日落之处的刑杀之地。后一阶段，昆仑山的形象被改变为仙山形象，西王母成了高踞在“几”上的天神，有大鵹、少鵹、青鸟等猛禽受它驱使①。前文曾对戴胜之鸟作过考察，由此可知：在前一阶段，西王母所戴之胜是鸷鸟的标记；到后一阶段，戴胜便有了新的内涵。



图 4-34　沂南画像石墓墓门画像

此为东门柱的画像，图上人物是高禖、伏羲、女娲（上图）和西王母（下图）。西王母戴胜，两旁有捣药仙人。

关于西王母神话的另一批证据是来自地下的出土物，这主要是汉代的画像。制作这些画像的依据，实际上是仙神阶段的西王母传说。所以画像中的西王母常常被描写为居住在仙山上的人物（图 4-33）。她高踞在几形的昆仑山上（图 4-34），由羽人、蟾蜍、三足乌、九尾狐、捣药的玉兔等仙界事物簇拥（图 4-35），被视为西方世界或冥间世界的主宰（图 4-36）。据研究，西王母画像在汉代的盛行，是同一场造神运动相联系的。② 关于这一运动，《汉书》有以下记载：

> 《哀帝纪》：建平四年（公元前 3 年）春，“大旱，关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关，至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐”。颜师古注：“西王母，元后寿考之象。行筹，又言执国家筹策，行于天下。”
>
> 《天文志》：“哀帝建平……四年正月、二月、三月，民相惊动，讙哗奔走，传行诏筹祠西王母。”

---

① 《山海经·大荒西经》：“西有王母之山、壑山、海山。有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。……鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鵹，一名少鵹，一名曰青鸟。”

② 信立祥：《汉代画像石综合研究》，文物出版社 2000 年版，第 143 页至 161 页。

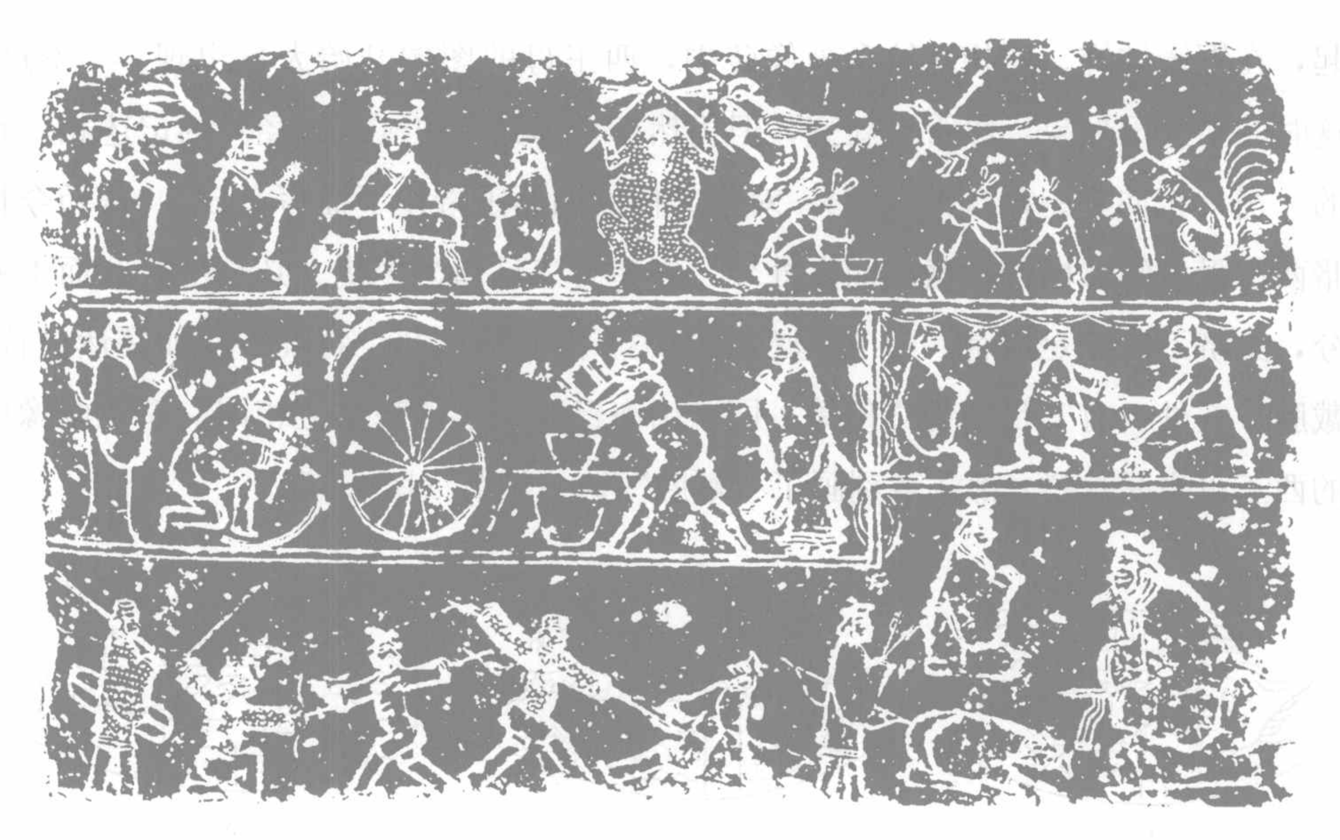


图 4-35　祠堂西壁的西王母画像

出土于山东嘉祥洪山村。画由阴线刻成，分三层，上层有西王母、操节板的蟾蜍、有翼仙人、三足乌、玉兔和九尾狐。见《山东汉画像石选集》图 192，齐鲁书社 1982 年版。

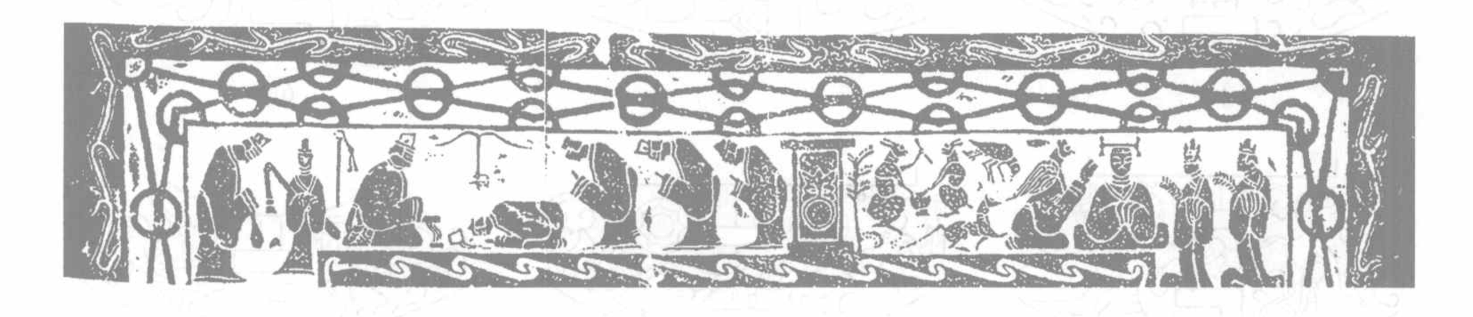


图 4-36　汉代墓室西王母与墓主画像

出土于陕西绥德四十铺，原为墓室门楣的画像。画像左方表现现实世界，以墓主为中心人物；画像右方表现冥间世界，以西王母为中心人物。西王母戴胜，身旁有翼人、三足乌、捣药玉兔。采自《陕北汉代画像石》，陕西人民出版社 1995 年版彩页。

《五行志》："哀帝建平四年正月，民惊走，持稾或掫一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒践，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷阡陌，设祭张博具，歌舞祠西王母。……至秋止。"

这几段话所说的，就是这场以西王母信仰为内容的造仙运动。大约从此时

起，在铜镜纹饰、器物花纹和画像砖中，西王母的图像开始大量出现。① 不过，这时的西王母形象，尽管有新变，但仍然有一部分是和《山海经》的记述相一致的。司马相如有一篇《大人赋》，对作为仙人的西王母作了描写，云："吾乃今目睹西王母，皬然白首，戴胜而穴处兮，亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮，虽济万叶不足以喜。"② 这里强调的关于西王母的几个特征，例如皬然白首、戴胜、穴处、有三足乌为之使等，同《山海经》的记述基本上相同。汉代画像中的西王母也是这样：都注意刻画了"戴胜"这一细节（图 4-37）。

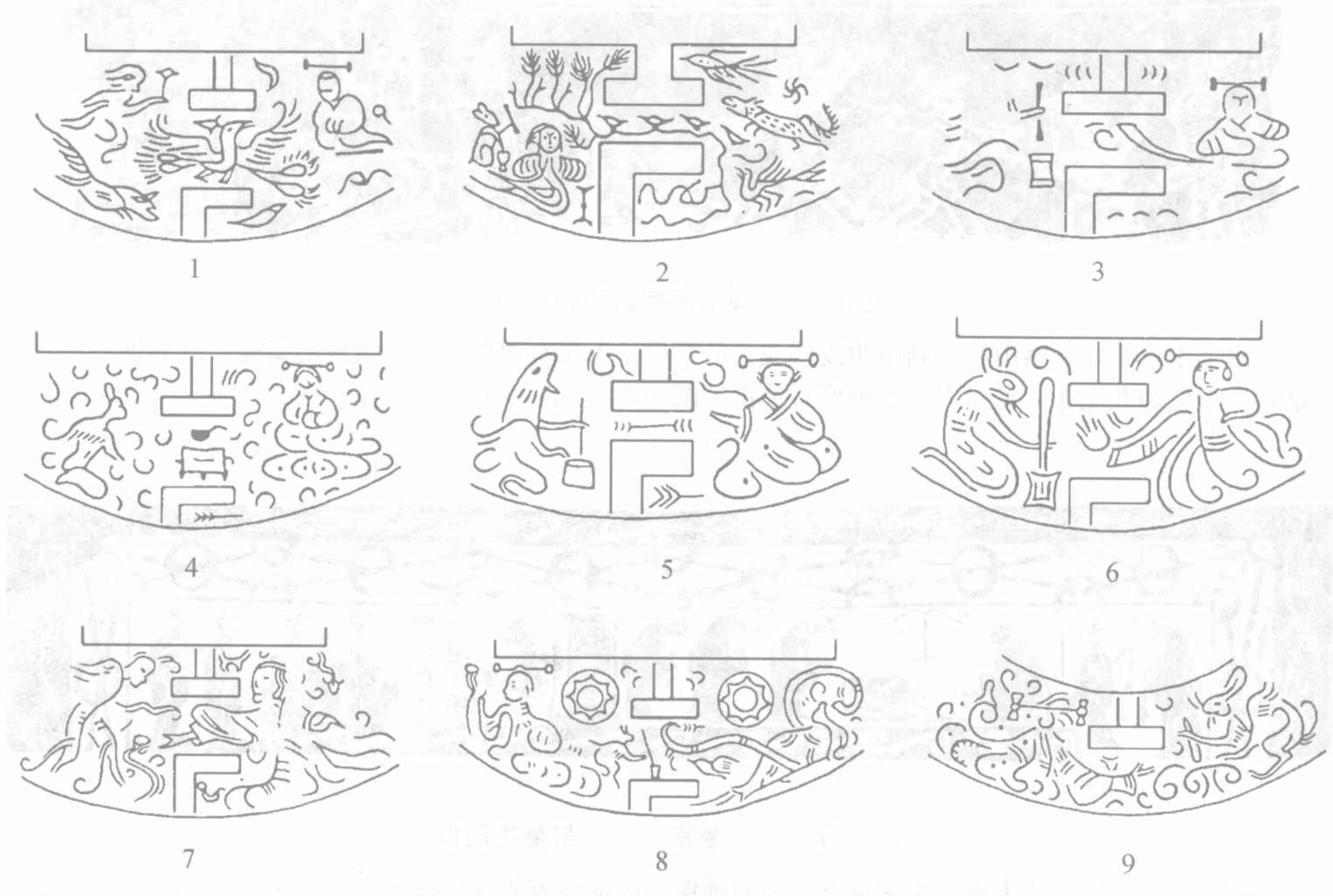


图 4-37　汉代方格规矩镜中的西王母图像

此九图皆为规矩镜图像摹本，年代在西汉末东汉初。1 为传世品，现藏日本宁乐美术馆。2 出土于安徽寿县。3 出土于朝鲜平壤石岩里 257 号墓。4 出土于江苏扬州蜀岗 5 号墓。5 出土于安徽寿县。6 为传世品，日本松本清张氏收藏。7 为传世品，现藏瑞典王室。8 为传世品，原由陈介祺氏收藏。9 为传世品，现藏中国历史博物馆。采自信立祥：《汉代画像石综合研究》，文物出版社 2000 年版，第 149 页。

以上情况意味着，戴胜是西王母的神格的重要标志。所以在西王母神话流传

① 冈村秀典：《西王母の初期の图像》，载《历史学和考古学：高井悌三郎先生喜寿纪念论集》，京都：真阳社 1988 年版。

② 《史记・司马相如传》。

的整个过程中，这一标志都得到了保留。那么，这个“胜”是件什么东西呢？

这是一个众说纷纭的问题，但在事实上，清代语言学家早就对它作出了解答。《说文解字·木部》云：“滕，机持经者。”段玉裁、朱骏声注解这句话说：

> 《三苍》曰：“经所居，机滕也。”《淮南子·汜论训》曰：“后世为之机杼胜复，以便其用，而民得以揜形御寒。”胜者，滕之假借字。戴胜之鸟首有横文似滕。故郑云“织纴之鸟”，《小雅》云“杼轴其空”。滕即轴也。谓之轴者，如车轴也。俗作“柚”。谓之滕者，胜其任也，任正者也。（段玉裁《说文解字注》）

> 按即杼轴之轴。《广雅·释器》：“柧谓之滕。”《淮南·汜论》“后世为之机杼胜复”，王逸《机赋》“胜复回转”：皆以胜复为滕复字。《礼记·月令》：“戴胜降于桑。”按首有横文似滕。《尔雅·释鸟》：“鵖鴔戴鵀。”《释文》：“本亦作絍，字又作鵀。”作絍，盖以纴为之。（朱骏声《说文通训定声》）

他们的意思是：“胜”和“滕”是通假字。戴胜之“胜”即滕，也就是织机上的杼轴。古人把这个杼轴看作织纴的象征，所以对“首有横文似滕”的小鸟特别看待，称作“戴胜”，视之为“织纴之鸟”。如果换用比较通俗的话，那么可以说：西王母所戴之“胜”，也就是织机上用来卷经线的横轴上的“滕”。滕固定在经线的横木两端，其用处是控制横木运转。也叫“擿”或“滕花”。[①] 戴胜实际上表现了古人对纺织文明的崇拜。

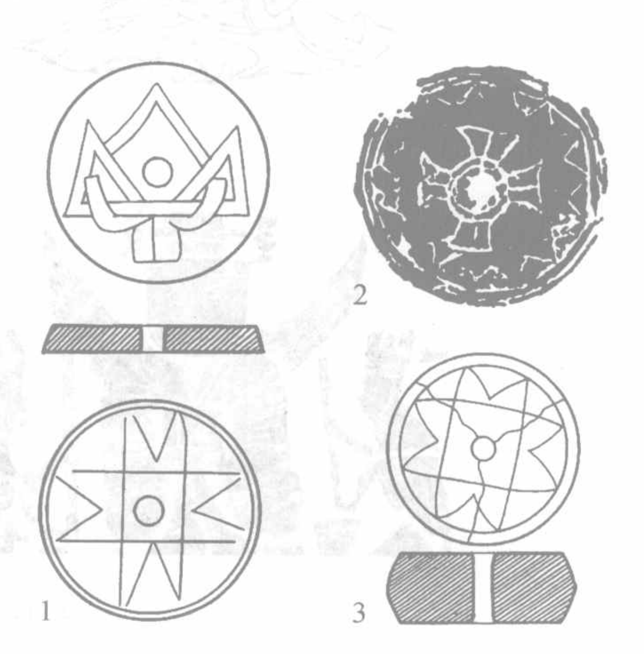


图 4-38　刻有八角滕纹的陶纺轮

1 出土于江苏武进潘家塘，2 出土于浙江河姆渡，3 出土于江苏邳县大墩子。

20 世纪 70 年代，沈从文进一步联系考古出土的陶纺轮（图 4-38），对“戴胜”作了解释。他认为：纺轮上的花纹作十字

---

① 郭宝钧：《古玉新诠》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第 20 本下册，1948 年。

形，中部圆圈表示穿孔，它是织机上具有代表性的部件——卷经轴的端面形象。这个经轴，在古代和现在民间（如安阳）都叫做“胜”或“縢”。这就是“戴胜”一名的由来。这种花纹还见于彩绘陶器，其地理分布则从中国东南伸展到东北，可以说是典型的标记纹样，是中国纺织的象征。古人并且把这一织机部件用为妇人首饰，其形象可从沂南汉墓画像西王母头上看到具体样式。此外，北齐时孝子棺线刻孝子董永故事中，有一个织女也是以手持一縢来表示身份的。在另一幅图画中，织机后端也清楚地画出了这种经轴（图 4-39）。[①] 上述观点，在王孖《八角星纹与史前织机》一文[②]中得到更细致的阐发。







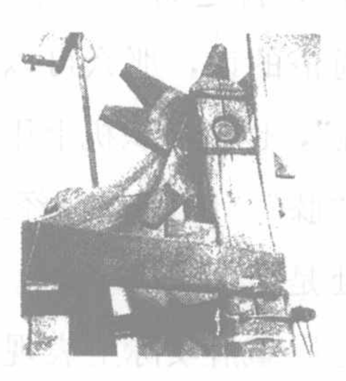


图 4-39　八角縢纹形象

左上为北齐孝子棺石刻董永故事中织女手持縢杖（经轴）的形象，右上为南北朝石刻织机上的縢杖（经轴）的形象，左下为沂南汉墓石刻西王母画像头戴縢杖为首饰的形象，右下为清代蜀锦织机经轴（縢杖）左右的縢，今藏中国历史博物馆。

---

① 沈从文：《中国古代服饰研究》，上海书店出版社 2005 年版，第 25 页至 29 页。
② 王孖：《八角星纹与史前织机》，载《中国文化》第 2 期，1990 年秋季版。

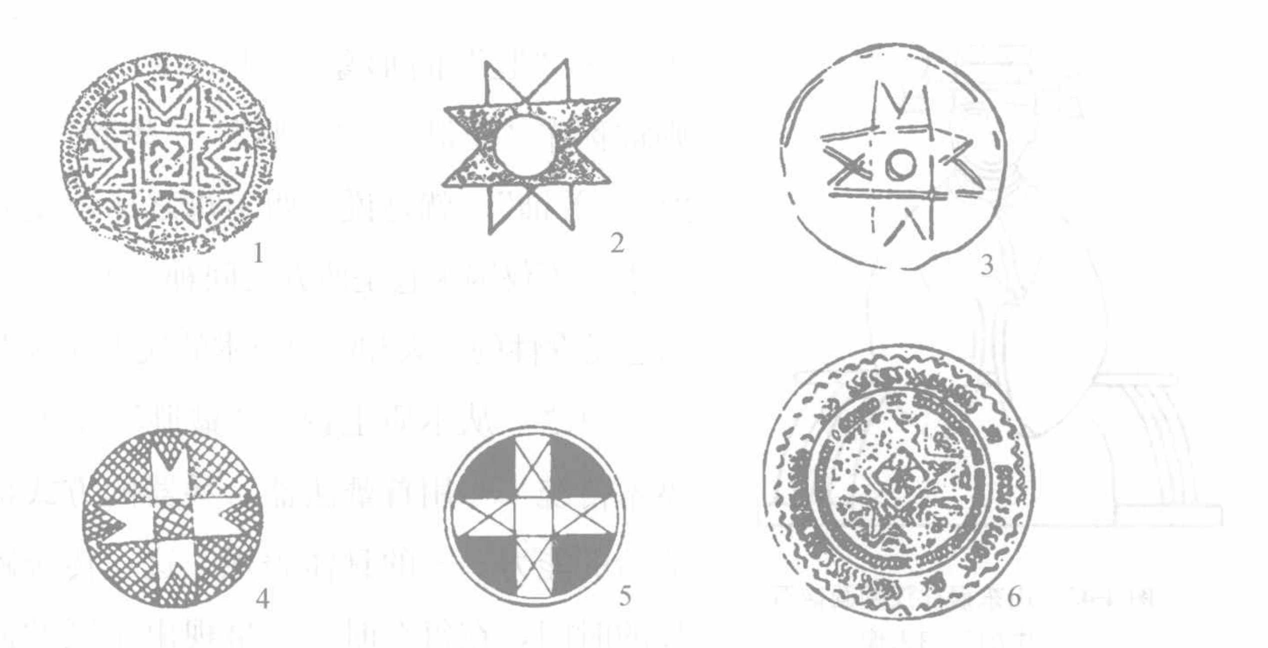


图 4-40　新石器时代陶片上的八角星纹

1、6 出土于大溪文化遗址，2 出土于大汶口文化遗址，3 出土于良渚文化遗址，4、5 出土于马家窑文化遗址。

由此我们知道，新石器时代陶片上的那些八角星纹图案（图 4-40），都可以看作“胜”的表现。在这种图案中也可能包含有太阳崇拜的因素（图 4-41），但它们同当时纺织文明的千丝万缕的关系，却是不容否认的。只要比较一下它们和后世滕纹或华胜纹样（图 4-42）的异同，就可以明白：在“戴胜”神话中隐藏了一个发端于新石器时代而在汉代达到高峰的工具信仰。作为这一信仰的主人公的西王母，其实是同纺织相联系的高贵女性的化身；所以在一些汉代贵妇人画中也



图 4-41　青莲岗文化八角星纹彩陶盆

出土于江苏邳县大墩子遗址。在这件彩陶盆的口沿上画了六个飞鸟纹。因此，这里的八角形纹含有太阳的因素。

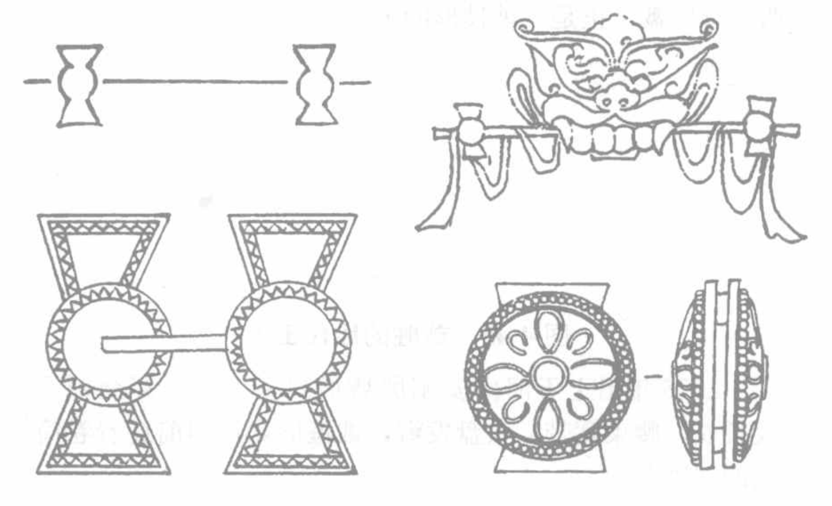


图 4-42　汉代和汉以前的华胜纹样

左为滕纹或华胜纹样，见《金石索》等；右上为铺首（虎）衔胜，河南邓县汉代画像砖图纹；右下为铧滕—滕花，江苏邗江出土。

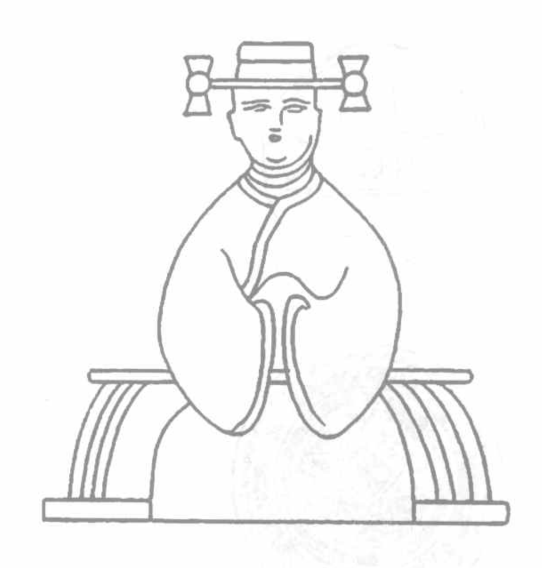


图 4-43　山东嘉祥汉祠画像石中的贵妇人像

出现了“胜”的形象（图 4-43），而这个“胜”则被称作“玉胜”、“金胜”、“华胜”，被解释为“妇人首饰”。就是说，西王母之所以受到历代人尊崇，不仅因为它是西方冥间神灵的代表，而且因为它是女性的代表和纺织技术的代表（图 4-44）。

总之，从本质上说，“戴胜”是古老的头饰巫术传统——用首戴法器、兵器的方式象征克而能治的能力——的具体表现。这一传统跨越了漫长的时间，在每个时代都呈现出不同的面貌（图 4-45）。由于这个缘故，在西王母艺术中，还出现了戴胜、戴天、戴角等形象的并存（图 4-46）。这种并存证明了戴辛观念的普遍性，也证明在各种头饰项目中，对工具和武器的崇拜是一个核心的观念。

图 4-44　汉画像砖西王母

这一图像在河南南阳、郑州的汉画像砖中比较多见。西王母不仅头戴华胜，而且手持⧗形器物。据考察，这种⧗形器物也是一种纺织工具——绕线架，其性质与“胜”相同。参见李凇《论汉代艺术中的西王母图像》，湖南教育出版社 2000 年版，第 265 页。

在《山海经·海内北经》中，有“西王母梯几而戴胜杖”一语。《汉书·司马相如传》引此经时无“杖”字，故袁珂认为“杖”字是误植。其实按汉代人的理解，西王母所戴，正是一种杖形的玉胜。

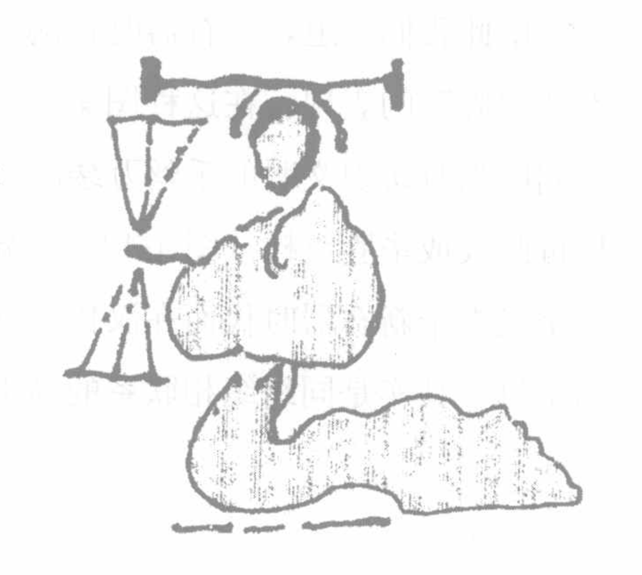


图 4-45　戴胜的殷代玉人

1976 年出土于河南安阳殷墟妇好墓。玉人穿交领云纹长衣，腰束宽带，头盘发辫，戴箍形頍，頍前连着卷筒式的“胜”。





图 4-46 宋山汉墓画像石中的西王母

出土于山东嘉祥满硐乡宋山村。在戴胜的西王母周围，有戴角、戴天（尖顶帽）的仙人。

（五）戴皇

在下文第六章，我们将讨论“凤凰的诞生”，因而涉及“皇”字的本义问题。通常的说法是：“皇”训大①，训君，训美②，是表示“盛德煌煌，无所不照”③的美词。但从“皇”字的早期字形（图 4-47）看，这些涵义显然是晚出的，不会是“皇”的本义。故徐中舒提出这样一个看法：“皇”字像王着冠冕之形。这种冠冕见于汉画周公辅成王图(图 4-48)，即成王之冠的形。此冠的形状正像青铜器铭文“皇”字的向上三出之形。④ 这个看法是很有意义的。它意味着：古代制



图 4-47 金文中的“皇”字

① 《说文解字·王部》：“皇，大也。从自；自，始也。”

② 《白虎通义·号》：“皇者何谓也？亦号也。皇，君也，美也，大也，天人之总，美大之称也。”

③ 蔡邕《独断》卷上：“皇者，煌也。盛德煌煌，无所不照。”

④ 徐中舒：《土王皇三字之探原》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第 4 本第 4 分，1934 年。



图 4-48　汉画像石周成王戴皇图

出土于山东嘉祥宋山村画像石墓。画面自上而下分为四层，此为第二层。图上有七人，正中站立的小人即成王。他头戴山字形王冠，脚踏几案形金座，接受诸臣的拜谒。左一人为其打开华盖，右一人即周公。

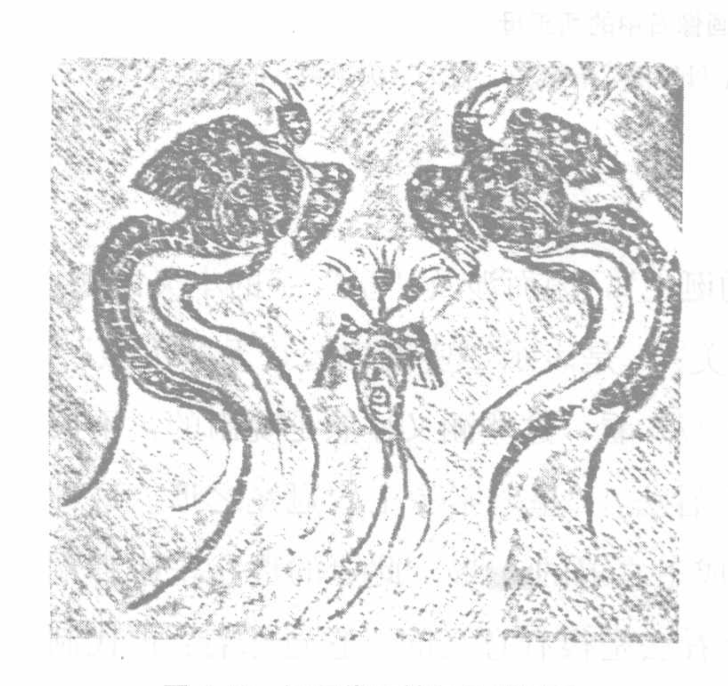


图 4-49　汉画像石棺日月戴皇图

2000 年出土于四川新津邓双镇龙岩村，为石棺前端的图画。图上的日神、月神、三头鸟都戴有三羽形皇冠。

度中有“戴皇”这一项目。汉画像石棺中的日月图(图 4-49),是对戴皇的形象的表达。

但是，作为冠冕的山形“皇”，其来历又如何呢？徐中舒没有说。可见这一问题仍然有深究的空间。这样一来，郭沫若便提出了一种更为通达的解释，即把“皇”解释为“杂彩羽，如凤皇色”，亦即画羽饰之冕。这就是说，“皇”来源于插羽于头上的习俗，因此，皇字之初义是有羽饰的王冠。这几种涵义的关系是：

> 皇字的本义原为插有五采羽的王冠，其特征在有五采羽，故五采羽即谓之皇。后由实物的羽毛变而为画文，亦相沿而谓之皇。引伸之，遂有辉煌、壮美、崇高、伟大、尊严、严正、闲暇（做王的人不做事）等义。到秦始皇而固定成为帝王之最高称号。这是皇字的一部变迁史。酋长头上的羽饰既谓之皇，故盾牌头上的羽饰亦谓之皇。①

---

① 郭沫若：《长安县张家坡铜器群铭文汇释》，载《考古学报》1962 年第 1 期，第 7 页。

这一看法，后来得到一些学者的补充。“皇”字进而被解释为孔雀带有美丽彩斑的羽毛[①]。关于“皇”字涵义的发展，曾宪通则认为大致经过了三个阶段：一是初文，见于青铜器纹饰及金文，为凤皇尾羽的象形；二是战国时期的古文，是以皇羽作为舞具而造的专字，书作“翌”；三是小篆从自从王的“皇”字，由美、大而派生出君、王等义，至秦始皇乃成为帝王之专字。与此对应，“凤皇”一词原指凤鸟艳美的尾饰；后来因此代表凤鸟，成为双音的“凤皇”，而见于《诗经》。[②] 由此可见，“戴皇”乃是凤鸟崇拜的一种表现方式，其特点是把美羽当作凤鸟及其伟大能力的象征，用为头饰。

关于这种戴皇，古籍中也有记载。例如《周礼·舞师》、《乐师》有“皇舞”，郑司农注云：“皇舞，蒙羽舞。”“皇舞者，以羽冒覆头上。”这就是说，戴皇是一种仪式行为。从图 4-50 可以想象其大概——它既是神的标记，又是巫师的标记。它曾经是有虞氏的一种仪式装饰，故《礼记·王制》说：“有虞氏皇而祭，深衣而养老。夏后氏收而祭，燕衣而养老。殷人冔而祭，缟衣而养老。周人冕而祭，玄衣而养老。”这话的意思是说：在不同朝代，举行祭祀仪式和养老礼会时着装不同，有虞氏戴着画有羽毛图案的冠冕进行祭祀。郑玄注：“皇，冕属也，画羽饰焉。”孔颖达正义：“以皇与下冕相对，故为冕属。案《周礼》有‘设皇邸’，又云‘有皇舞’，皆为凤皇之字。凤羽五采，故云‘画羽饰之’。”由此可知，戴皇有多种方式，一为“以羽冒覆头上”，即插羽为饰；二为“画羽饰焉”，即画羽饰于冕上。除此之外，有一种戴鸟形羽冠的方式，流行在商代方国当中，即《新干商代大墓》彩版 46 所显示的方式（图 4-51）；又有一种戴“雀屏

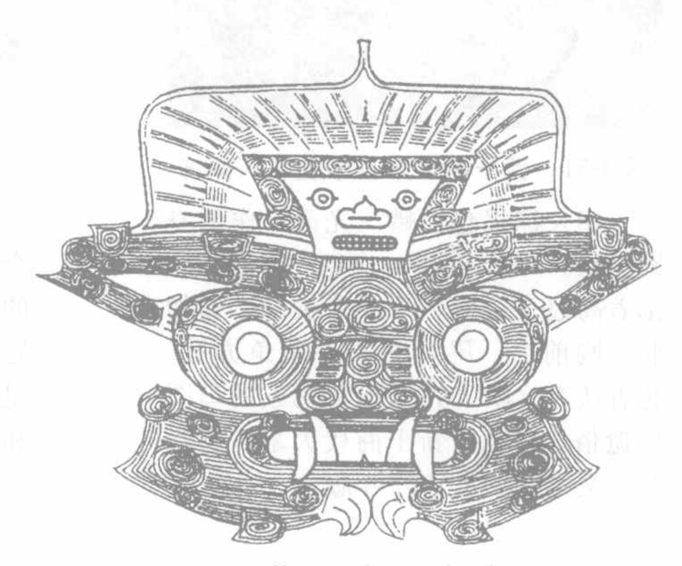


图 4-50　戴羽冠人物玉饰牌

1987 年出土于浙江省瑶山良渚文化遗址，被称作“神人族徽”。神人头上所戴的羽冠丰盛威严，呈光芒四射状，一般认为它是祖神和太阳神。

① 秦建明：《释皇》，载《考古》1995 年第 5 期。

② 曾宪通：《释“凤”“皇”及其相关诸字》，载《中国语言学报》第 8 期，北京语言文化大学出版社 1997 年版。

冠饰”的方式，即在冠上排插许多笄，成孔雀开屏的形状①。这几种方式应该是在历史上并存的（图 4-52）。

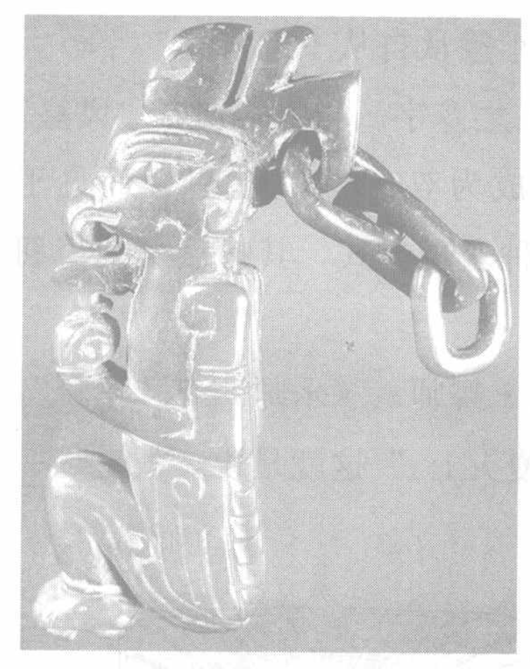


图 4-51　新干商代大墓中的羽人佩饰

羽人棕褐色，蜡状光泽，作侧身蹲坐状。两侧面对称，“臣”字目，头部着高冠。冠作鸟形，鸟尖喙，匍匐状，胸前突，尾后卷成一圆角方孔。论者认为反映了先越土著民族的鸟图腾遗俗。参见《新干商代大墓》彩版 46，文物出版社 1997 年版。

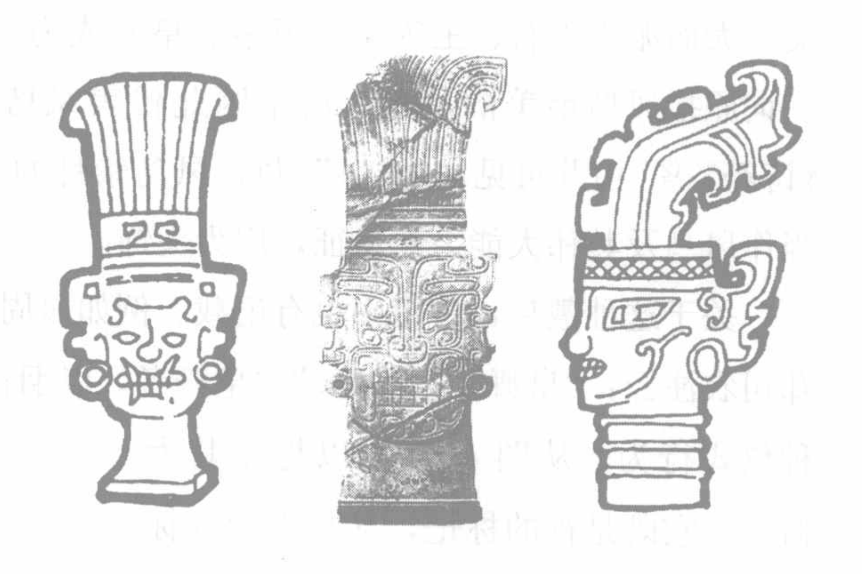


图 4-52　商代戴羽冠的玉人

左为传世品，传安阳出土，乃圆雕玉人的头部，今藏美国斯密塞纳美术馆。右为出土于小屯 331 号墓的玉雕人首。中图见于《新干商代大墓》彩版 45，题“玉神人兽面形饰”。这几个玉人图像表明：商代冕饰方式是丰富多样的，其中包括“扇形华饰之冠”和“以羽冒覆头上”等方式的并存。

值得注意的是：“戴皇”并不只是神人的标记；在更本质的意义上，它是人们所想象的一种神鸟的标记。因为在商周以来的各种器物上，可以看到大量对鸟的羽冠进行夸张描写的形象——不妨称作“戴皇鸟的形象”。比如出土于河南安阳的高冠鸟形玉佩（图 4-53）、出土于殷墟妇好墓的高冠玉鹦鹉（图 4-54），神鸟所戴之“皇”是曲折高大、富于兵戈色彩的齿状长冠；又如殷墟妇好墓的柱冠玉凤（图 4-55）、殷商时期的青玉鸟形佩（图 4-56），神鸟所戴之“皇”是形似兵器的柱形冠；再如汉画像石棺中的朱雀图（图 4-57）、朱雀铺首图（图 4-58），神鸟所戴之“皇”是修长华丽的羽翎或三出之冠。殷商时代的柱形冠还见于同时代的

① 参见宋镇豪：《商代玉石人像的服饰形态》，载《中国社会科学院历史研究所学刊》第二集，商务印书馆 2004 年版，第 86 页至 87 页。

凤柱斝（图 4-59）。下文讨论“鸡彝和斝彝”的时候，我们将专门考察斝的形制的内涵和来历。现在，从这种柱形冠可以知道：斝的两柱是同戴皇观念相联系的。



图 4-53　高冠鸟形玉佩

商代器物，传出土于河南安阳，黄浚《邺中片羽》三集卷下著录。这件玉佩的特点是鸟冠曲折高大，是对“戴皇”观念的表达。

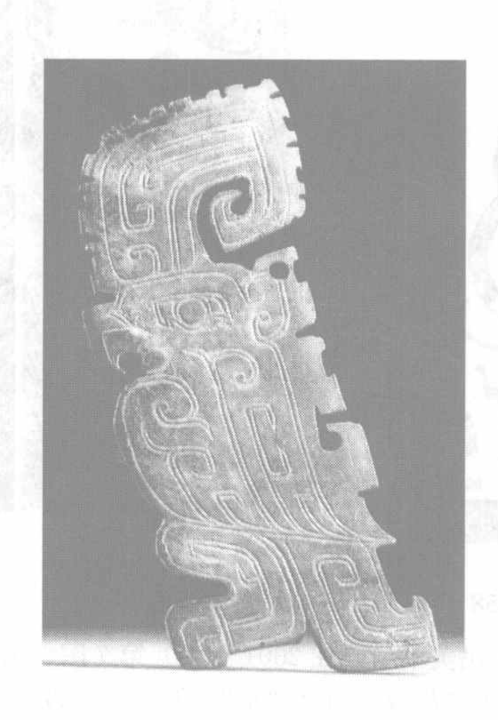


图 4-54　高冠玉鹦鹉

1976 年出土于河南省安阳殷墟妇好墓，今藏中国社会科学院考古研究所。玉料呈褐色，体扁平，两面饰纹相同。其特点是鹰钩嘴，并以双钩和单阴线刻画了一个富于兵戈色彩的齿状长冠。

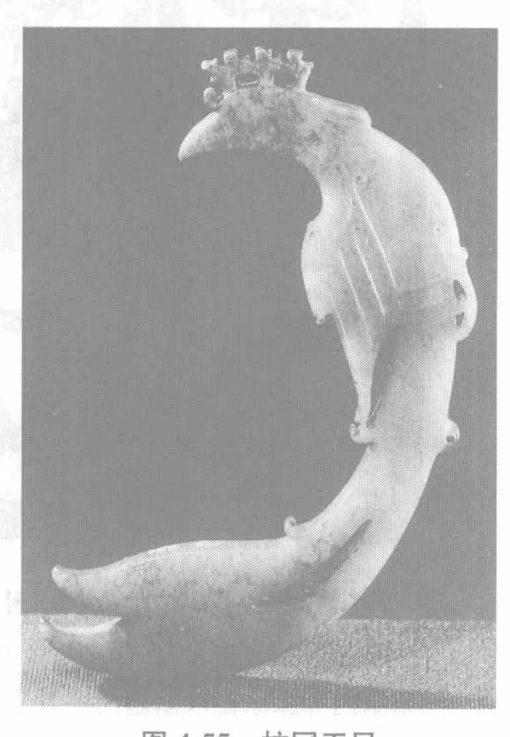


图 4-55　柱冠玉凤

1976 年出土于河南省安阳殷墟妇好墓，今藏中国社会科学院考古研究所。玉料呈黄褐色，体扁，两面饰纹相同。其特点是有三个柱冠，顶部相连。

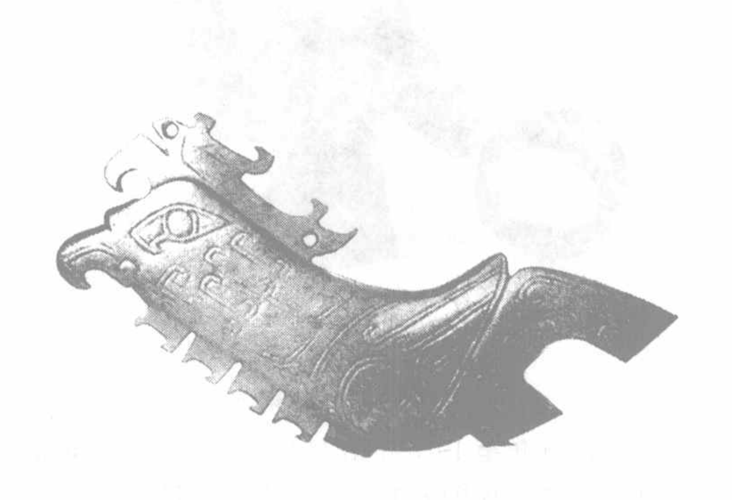


图 4-56　殷商青玉鸟形佩

传世品，出土地点不详。

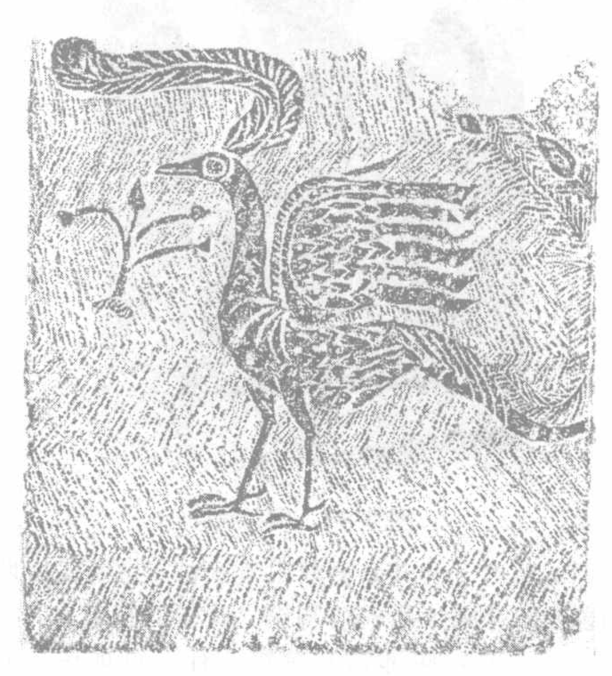


图 4-57　汉画像石棺朱雀图

1987 年出土于四川新津邓双镇龙岩村，为石棺棺身前端的画像。图上的朱雀戴着长羽。

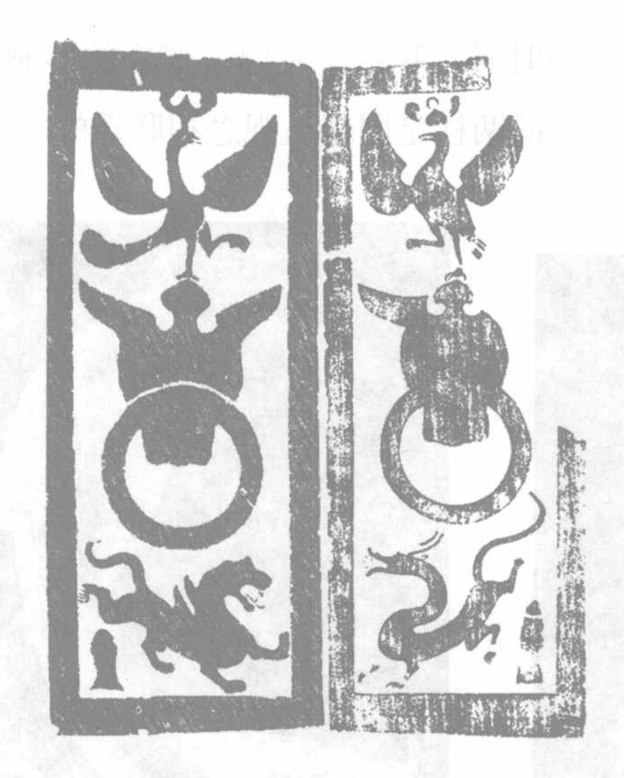
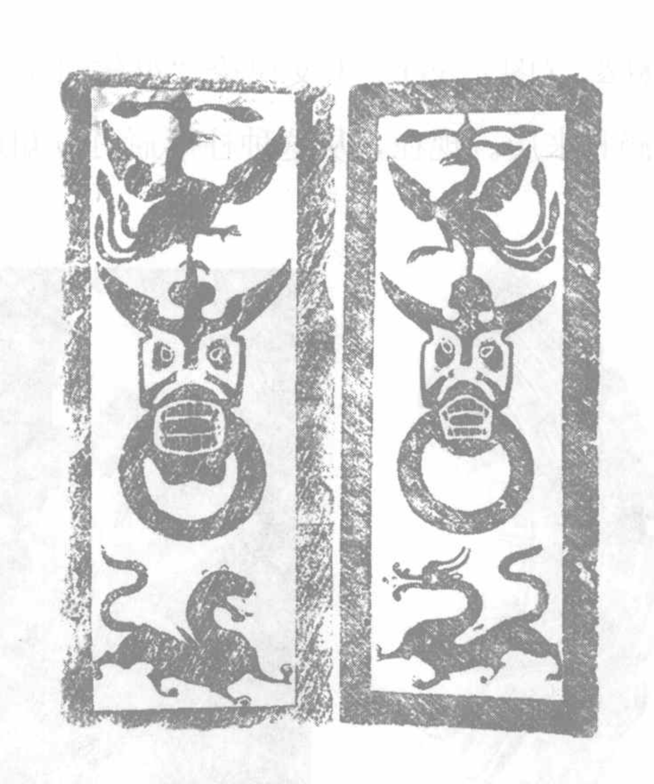



图 4-58　汉画像石棺朱雀铺首图

采自《绥德汉代画像石》（陕西人民美术出版社 2001 年版）第 7 图、第 8 图，分别是刘家湾汉墓墓门和张家砭汉墓墓门。其上的朱雀都戴三出之“皇”，但其形式略有不同。



图 4-59　凤柱斝

1973 年出土于陕西岐山贺家村，是商代后期的器物。今藏陕西省博物馆。此斝的特点是：鋬上饰有兽首，腹部饰饕餮纹，有五道扉棱；另外，有较大的凤形柱帽，凤冠为兵器形。



图 4-60　戴皇铜人

1974 年至 1975 年出土于陕西省宝鸡市茹家庄，今藏宝鸡市博物馆，为西周中期的铜器。



图 4-61　彩绘乐舞图

此图出现在战国早期的一件鸳鸯形漆盒之上，1978年出土于湖北随县擂鼓墩曾侯乙墓，今藏湖北省博物馆。图上人物所戴为羽状之冠，《中国古代服饰史》把它称作“獬豸之冠”。

另外值得注意的是：戴皇实际上是戴辛观念和鸟崇拜相结合的产物。以上几种神鸟戴皇形象，非常明确地表达了“凤皇戴胾”这一主题。这种形象因而可以称作戴辛形象。它不仅出现在鸟形器物上，而且出现在人形器物上。比如图 4-60 的铜人、图 4-61的舞蹈者就是这样的形象。铜人半身，着长衫，头戴山字形器物。比较图 4-48 汉画像石周成王戴皇图，可以知道这种山字形器物是从“皇”演变而来的。舞蹈者所戴之冠近辛形，羽状，亦反映了戴皇形象和戴辛形象的融合。

实际上，戴皇形象和戴辛形象的融合，是一件天然的事情，因为“皇”本来就有“辛”的含义。关于这一点，可以举出四方面证据：

其一，图 4-50 所谓良渚文化神人族徽，乃是浮雕在一件大玉钺之上的（图 4-62）。这意味着在神人所戴之冠和玉钺之间具有某种同一性。这种同一应该就是“皇”和“辛”的同一。

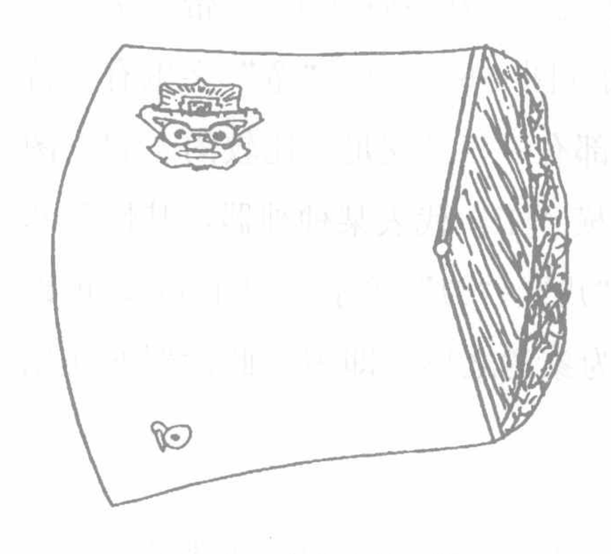


图 4-62　良渚文化玉钺

出土于余杭反山 12 号墓。

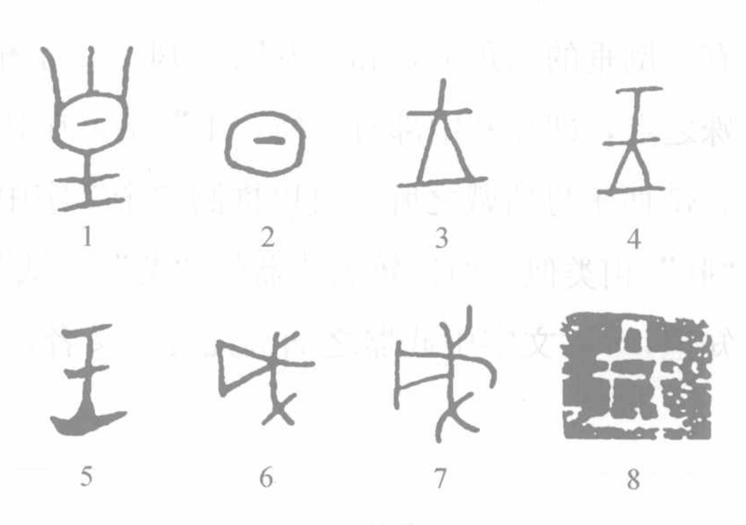


图 4-63　甲骨文、金文中的“皇”、“王”等字

其二，图 4-63 显示了几个甲骨文、金文字形。1 为金文“皇”字，2 为金文“日”字，3 至 5 为甲骨文“王”字，6 至 8 为“钺”字。把这几个字相比较，可以知道“王”字代表不连柄的青铜斧身，“钺”字代表连柄的青铜斧。而“皇”字则是羽、日、王三个要件的结合。换言之，良渚文化的玉斧和石斧，就其整体可以看作是一个“皇”字：连接斧和斧柄的三根细绳代表“皇”字上方的三羽，斧的圆孔代表“皇”字中部的“日”，斧身则代表“皇”字下部的“王”。[①] 如果这一看法成立，那么，“皇”和钺便具有同一性。

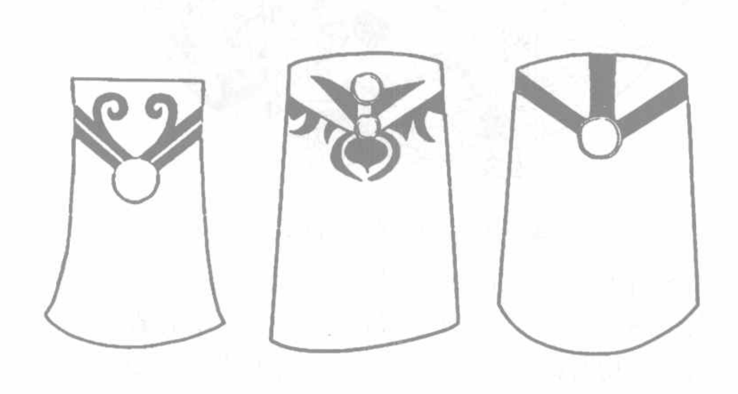


图 4-64　新石器时代的石斧

左为湖南安乡划城岗中一期文化遗址中的石斧，中为安徽潜山薛家岗第三期文化遗址中的石斧，右为良渚文化余杭反山遗址 16 号墓中的石斧，其年代均不晚于公元前 4000 年纪。

其三，新石器时代的石斧，在其圆孔上方往往有某种装饰。通常的装饰是三条朱色线，另外也有作为三条直线之变化的花卉纹或漩涡纹（图 4-64）。日本学者林巳奈夫曾经对有孔斧作过图像复原，发现斧孔上方的装饰线是和连接斧与斧柄的绳索相对应的——它们共同组成的符号，类似于“皇”字上方的三出之形。[②] 这就不仅可以证实上面说的“连接斧和斧柄的三根细绳代表‘皇’字上方的三羽”，而且表达了鸟羽崇拜和兵器崇拜的交叉。

其四，除“王”之外，“帝”也是一个戴辛之字。在甲骨文中，“帝”字上部有一倒垂的三角形，和“龙”、“凤”二字相同（图 4-65）。但“帝”字也有其特殊之点，即在其中部有一横“工”字，在其下部有一三叉支足。比较图 4-44、图 4-37 西王母所戴之胜，可以推测“帝”字中的横“工”代表某种神器，其性质和“胜”相类似。而比较表武器的“戈”、“钺”、“戎”、“刀”等字（图 4-66），可以知道，“古文字中武器之柄端凡有三叉者，皆为象意之形，即表示此武器非实用

① 林巳奈夫：《有孔玉、石斧的孔之象征》，载《良渚文化研究》，科学出版社 1999 年版，第 237 页至 240 页。

② 同上注。

符号，而是族徽、姓氏之类”①。可见“帝”的权威和“皇”的权威一样，是通过戴辛、戴胜等符号手段表达出来的。

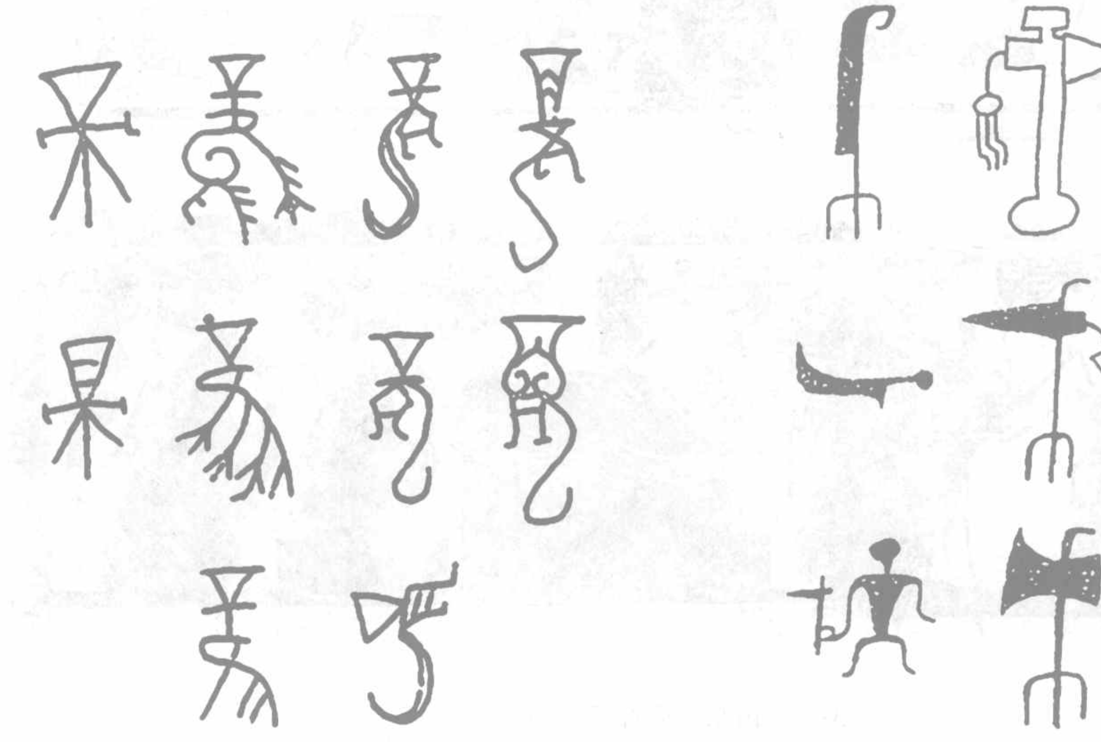


图 4-65　金文中的戴辛文字

左行为“帝”字，中行为“凤”字，右二行为“龙”字。

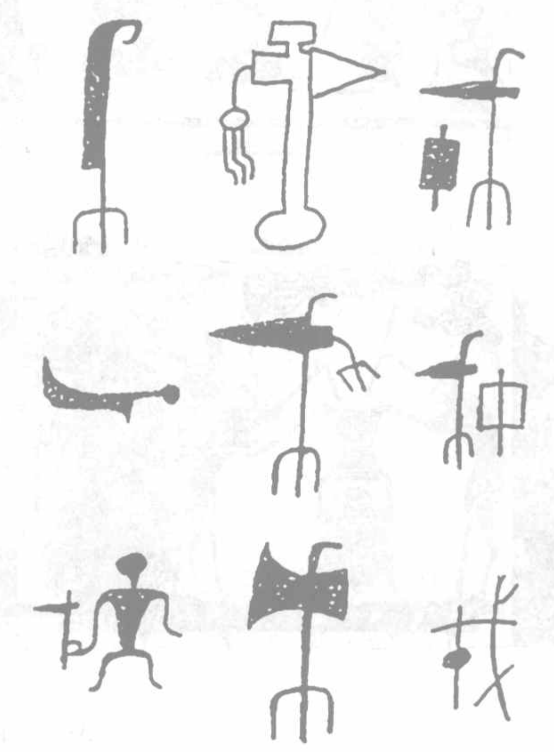


图 4-66　甲骨文中的武器文字

右行三字为“戎”字，中行三字为“戈”字，左行为“刀”字和执戈之形。

总之，虽然每一个民族都会用头饰来表明某种神秘观念，虽然这种表达因文化差别而有不同方式；但在中国流行最广的头饰观念，却是以鸟崇拜为其核心的。从一方面看，这反映了早期头饰同鸟民族的关联——它们是由崇拜鸟的民族（具体来说是崇拜鸷鸟的民族）创造出来的。这样一来，就造成了戴胜和戴辛的交叉、戴皇和戴敝的交叉（图 4-67）。因此，凝结在头饰中的勇武观念、王权观念、神圣观念、德治观念，可以看作鸟崇拜的一些表现形式。但从另一方面看，由于鸟崇拜同太阳崇拜的关联，所以在戴胜、戴辛、戴皇、戴敝等形象中，这些观念又以太阳崇拜（图 4-68、4-69）等较普遍的思想为其基础。这样一来，戴皇、戴辛又成为具有丰富内涵的抽象符号。它们具有作为符号的独立性，往往脱离具体人物而得到应用（图 4-70、4-71、4-72）。

① 袁德星:《上帝与上天（一）》，载《故宫文物月刊》第 8 卷第 7 期，台北，1990 年 10 月。

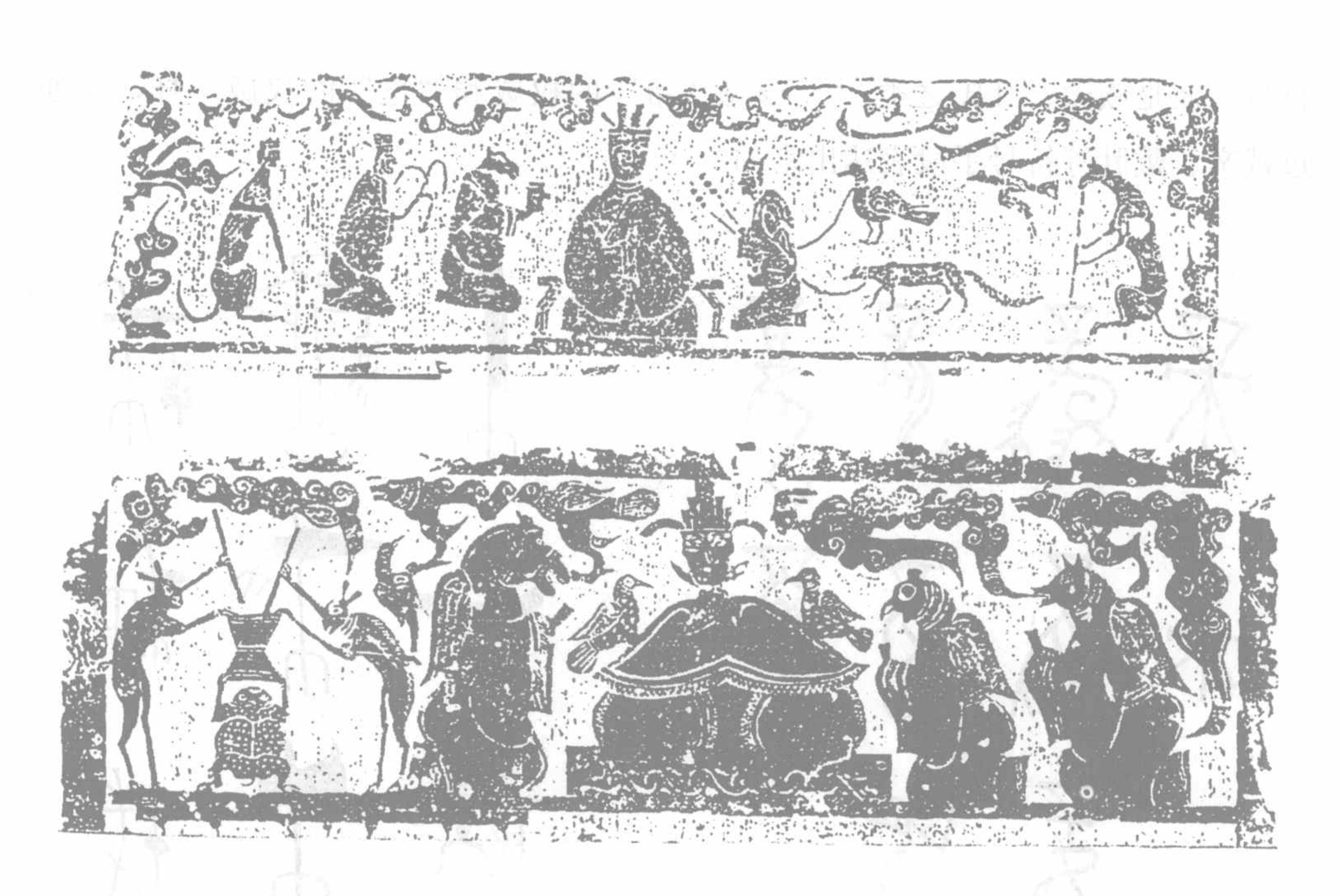


图 4-67　山东汉画像石中的西王母

两图均采自《山东汉画像石选集》（齐鲁书社 1982 年版），分别是第 186 图和 190 图。上图中的西王母所戴之皇上有四出，下图中的西王母所戴之冠为山形。





图 4-68　陕北汉画像石中的日神和月神

两图均采自《神木大保当——汉代城址与墓葬考古报告》（科学出版社 2001 年版）一书，为神木大保当 18 号墓墓门横额上的画像摹本。左图为日神，它区别于月神的特点是：两手持规，胸口有一日轮，足下和右侧各有一条青龙，其头饰则是三羽形的“皇”冠。由此可见戴皇也是一种太阳标记。参见下图。



图 4-69　四川汉画像石中的日神和月神



图 4-70　陕北汉画像石中的戴皇形象

采自《绥德汉代画像石》第 3 图，为汉墓墓门横额的局部。图中鸟冠和三枝树的树冠都呈“皇”形。

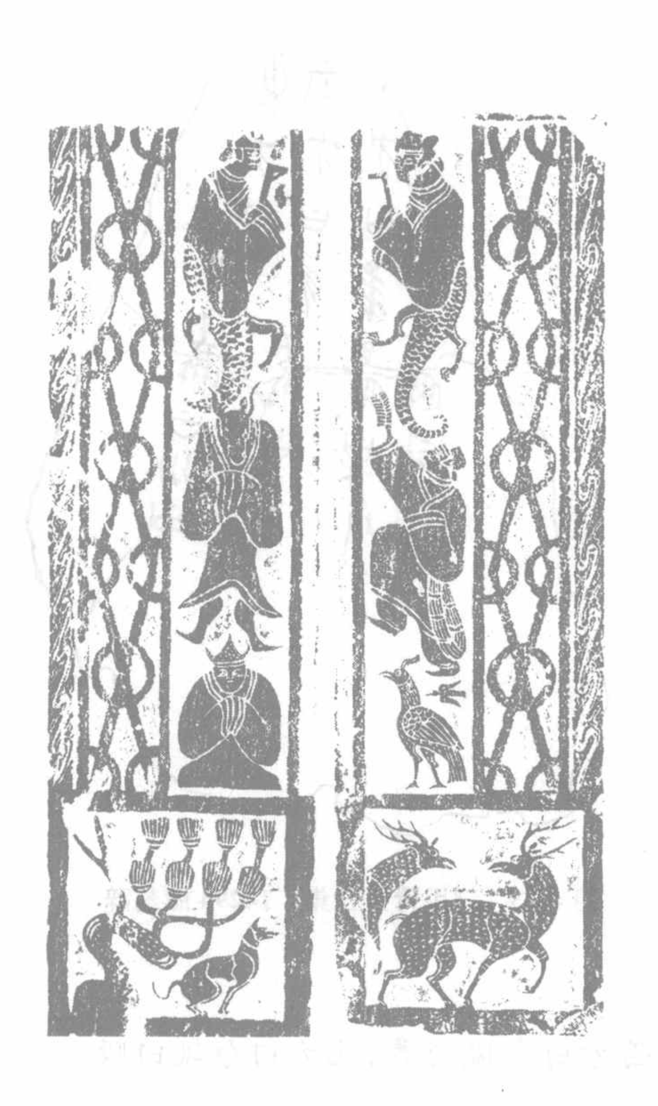


图 4-71　陕北汉画像石中的人物、动物和植物

采自《绥德汉代画像石》第 4 图，原是四十铺汉墓后室口左右两方的竖石。请注意图中人物、动物、植物的首饰，它们采用了戴角、戴皇等多种形式。牛和鹿的出现表明了戴角素材的两个来源，左下方的五枝树树冠则是戴皇的一种典型——请比较下图。



图 4-72　陕北汉画像石御马图

采自《绥德汉代画像石》第 43 图，原在四十铺汉墓墓门上方横额左右两端，为御马图。图上的马戴皇。

第二节　四方风和纪于鸟

1956年，胡厚宣在《复旦学报》第一期上发表了《释殷代求年于四方风和四方风的祭祀》一文，再次详尽地介绍了见于殷墟卜辞、《山海经》和《尚书·尧典》的四方说和四方风名说[1]。此文引起了广泛的讨论。讨论的焦点集中在两个问题上：一、四方风名的涵义是什么？它是如何产生的？二、商代既然有四方观念和四方风观念，那么，当时是不是有四季之分？或者说，四方名及四方风名，同商代的历法有什么关系？直至今天，这仍然是两个令学者们感到困惑的问题。

一、　从历法角度看四方风

为了解答这两个问题，我们有必要追述一下有关资料。这主要是殷代的资料。关于四方风的说法最早见于殷武丁时期。被判为武丁时期的一块牛胛骨刻辞(图4-73)，完整地记录了四方名和四方风名。根据胡厚宣、杨树达、裘锡圭等人的考释[2]，这些刻辞应读为以下四句：



图4-73　《甲骨文合集》14294版刻辞

东方曰析风曰咎，南方曰因风曰微，西方曰韦风曰彝，北方曰勹风曰殴。

① 胡厚宣曾在较早的时候论述过四方风名卜甲，如《甲骨文四方风名考》，载《责善》半月刊第2卷第19期，1941年12月；《甲骨文四方风名考补证》(同丁声树合作)，载《责善》半月刊第2卷第22期，1942年2月。

② 杨树达：《甲骨文中之四方神名与风名》，载《积微居甲文说》，中国科学院1954年版；裘锡圭：《说“范围白大师武”》，载《考古》1978年第5期。

而另一块武丁时期的龟甲刻辞，亦即《甲骨文合集》第五册所载 14295 版刻辞，则包含以下四句①：

> 辛亥卜内贞，禘于北方曰宛，风曰伇。桒年。一月。[一][二]三四。
>
> 贞，禘于东方曰析，风曰劦。桒年。一二三四。
>
> 辛亥卜内贞，禘于南方曰微，风[曰]尸。桒年。一月。一二三四。
>
> 贞，禘于西方曰彝，风曰韦。桒年。一二三四。

除此之外，与此类似的四方名和四方风名，还见于《山海经》和《尚书·尧典》。《尧典》的记述见本书第二章第二节，《山海经》的说法则是：

> 日月所出，名曰折丹。东方曰析，来风曰俊，处东极以出入风。
>
> 北方曰鹓，来之风曰狻，是处东极隅以止日月，使无相间出没，司其短长。(《大荒东经》)
>
> 南方曰因乎，夸风曰乎民，处南极以出入风。(《大荒南经》)
>
> 有人名曰石夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。(《大荒西经》)

根据这几种资料，我们可以将四方说和四方风说的主要内容归纳为下表：

<table>
<tr><th colspan="2"></th><th>殷骨文</th><th>殷甲文</th><th colspan="2">《山海经》</th><th>《尚书·尧典》</th></tr>
<tr><td rowspan="2">东</td><td>方名</td><td>析</td><td>析</td><td>折</td><td rowspan="2">处东极以出入风</td><td rowspan="2">分命羲仲宅嵎夷，曰旸谷。厥民析，鸟兽孳尾。</td></tr>
<tr><td>风名</td><td>咨</td><td>劦</td><td>俊</td></tr>
<tr><td rowspan="2">南</td><td>方名</td><td>因</td><td>微</td><td>因乎</td><td rowspan="2">处南极以出入风</td><td rowspan="2">申命羲叔宅南交，曰明都。厥民因，鸟兽希革。</td></tr>
<tr><td>风名</td><td>微</td><td>尸</td><td>乎民</td></tr>
<tr><td rowspan="2">西</td><td>方名</td><td>韦</td><td>彝</td><td>石夷</td><td rowspan="2">处西北隅以司日月长短</td><td rowspan="2">分命和仲宅西土，曰昧谷。厥民夷，鸟兽毛毨。</td></tr>
<tr><td>风名</td><td>彝</td><td>韦</td><td>韦</td></tr>
<tr><td rowspan="2">北</td><td>方名</td><td>勹</td><td>宛</td><td>鹓</td><td rowspan="2">处东北隅以止日月，使无相间出没，司其长短</td><td rowspan="2">申命和叔宅朔方，曰幽都。厥民隩，鸟兽氄毛。</td></tr>
<tr><td>风名</td><td>伇</td><td>伇</td><td>狻</td></tr>
</table>

① 参见饶宗颐：《四方风新义》，载《中山大学学报》(哲社版) 1988 年第 4 期。李学勤：《申论四方风名卜甲》，载《华学》第 6 辑，紫禁城出版社 2003 年版。

在这些资料中，显然隐藏了一些有趣的历史事实。其中可以比较容易确定的事实，有这样几条：

（一）《尚书·尧典》所记载的，是一年当中最重要的四次太阳祭典。其天文学和历法学上的意义是：通过圭表测影和对日与星辰之位进行观察，来确定春分、秋分、夏至、冬至。为求得观察的准确性，观天文的处所分别选择在东、西、南、北四隅。

（二）见于不同资料的四方名和四方风名，大同小异，有共同的文化渊源。因此，可以通过其间的文字比较来校订每一方名和风名。例如，《山海经》中的“折”可校为“析”，“因乎”可校为“因”。而见于甲骨卜辞的各种方名和风名，也可参考《山海经》、《尚书·尧典》的记载来释定。

（三）依据汉代的语言学资料，过去有不少学者对四方名和四方风名做出了初步解释。① 尽管这只是关于这些名词的若干后起涵义的解释，但四方名和四方风名同自然景观的联系却由此得到了揭示。有一个基本情况是：这里的四方是和四季相联系的。例如“析”可解释为析木；春天草木破土而出，故东方曰“析”。“劦”即“协”，代表南方的和风。“因”读“殷”，代表万物殷盛——这是夏天的景象。“微”即“凯”，意为欢乐；《诗·邶风·凯风》“凯风自南”句《毛诗正义》引李巡说：“南方长养万物喜乐，故曰凯风。”“夷”即“彝”，意为肃杀，是秋风的性格。“韦”读“介”，意为“大”、“泰”，所以《尔雅·释天》说“西风谓之泰风”。“勹”即“伏”，原字像人侧面俯伏之形，表示冬季万物藏伏。“殴”读为“烈”或“冽”，即《诗经·七月》所说的“二之日栗烈”，代表北方的寒风。总之，“四方风”可以理解为四季之风。

有人还从历法角度对四方风名做过解释，其说可备参考。这一说法把“析”解释为分，把“彝”解释为平，认为二者指的是春分秋分之时的昼夜均分。又认为“因”意为延长，“勹”意为短屈，二者分别指夏至日长、冬至日短。所以析和彝既是东方、西方之神，又是司春分、秋分之神；因和勹

① 于省吾：《释四方和四方风的两个问题》，载《甲骨文字释林》；曹锦炎：《释甲骨文北方名》，载《中华文史论丛》1982 年第 3 期；连劭名：《商代的四方风名与八卦》，载《文物》1988 年第 11 期；郑杰祥：《商代四方神名和风名新证》，载《中原文物》1994 年第 3 期。

（鹈）既是南方、北方之神，又是司夏至、冬至之神。而四方风名则代表了分至四气的物候。①

以上三条，是已经得到许多学者认定的知识。但这些知识是不够完全的。因为，如果我们深入一步，从鸟崇拜角度去探讨四方名和四方风名，那么，我们会从中发掘出更为深刻的文化内涵。

四方风名同鸟崇拜的关联是显而易见的。一个明确的证据是：在殷卜辞中，“风”字均写为“凤”字。这种关联拥有十分深厚的基础。因为“风”、“凤”二字的合一，乃缘于商民族把凤鸟视为风神的古老习俗。我们知道，这是一种具有悠久历史的习俗——早在新石器时代，商民族就是一个根据鸟候来定时令的民族：

> 昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。炎帝氏以火纪，故为火师而火名。共工氏以水纪，故为水师而水名。太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也。玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。……（《左传·昭公十七年》）

在我们看来，这段话讲的是存在于不同民族之中的观象授时的方式。“纪”的意思是纪时令。所谓“以云纪”、“以火纪”、“以水纪”、“以龙纪”等等，分别指的是依据气候、山火、水汛、爬虫等自然物的季节性变化以定时历。这是分别存在于黄帝族、炎帝族、共工族、太皞族中的物候历。属于商民族的则是鸟候历。这一事实是很容易理解的：“凤鸟历正”、“玄鸟司分”、“伯赵司至”、“青鸟司启”、“丹鸟司闭”云云，表明少皞民族和后来的商民族的早期历法，采用了根据候鸟活动以确定一年中八个主要节气的形式。若依从杜预对《左传·昭公十七年》的注释，那么，所谓“分”、“至”、“启”、“闭”，指的就是春分、秋分、夏至、冬至、立春、立夏、立秋、立冬：

> 玄鸟，燕也。以春分来，秋分去。
> 伯赵，伯劳也。以夏至鸣，冬至止。

① 参见冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社2001年版，第190页。

青鸟，鸧鹦也。以立春鸣，立夏止。

丹鸟，鷩雉也。以立秋来，立冬去，入大水为蜃。

在本书第二章“太阳祭典和十二支的来源”一节中，我们曾讨论了少昊民族的周日时节划分的标准，以及它同鸟崇拜的关系。现在，我们再一次看到了这种关系。这里面有另一个微妙之处：由玄鸟、伯赵等候鸟所代表的时节八分，明显对应于由振、昭明、相土、昌若等八王所代表的时节八分。这种对应性，不仅表现为它们以八为分的结构方式，而且，它们都是少昊时期的文化符号，都是关于日、地关系的标记：

南

东 \ 西			
	青鸟 昭明	伯赵 相土	丹鸟 昌若
东	玄鸟 振		玄鸟 曹圉
	青鸟 喾	伯赵 冥	丹鸟 契

西

北

在讨论殷卜辞四方风问题的时候，许多学者指出殷代四方风是后世八风概念的滥觞①。这是很有道理的。这种八风理论见于《国语·周语下》和《左传·隐公五年》，据《国语》韦昭注和《淮南子·天文》，它意为八方之风：

正西曰兑，为金，为阊阖风；西北曰乾，为石，为不周；正北曰坎，为革，为广莫；东北曰艮，为匏，为融风；正东曰震，为竹，为明庶；东南曰巽，为木，为清明；正南曰离，为丝，为景风；西南曰坤，为瓦，为凉风。（韦昭注）

何谓八风？距日冬至四十五日条风至，条风至四十五日明庶风至，明庶风至四十五日清明风至，清明风至四十五日景风至，景风至四十五日凉风

① 冯时：《殷卜辞四方风研究》，载《考古学报》1994年第2期。

至，凉风至四十五日阊阖风至，阊阖风至四十五日不周风至，不周风至四十五日广莫风至。(《天文》)

八风概念同殷代四方风概念有一个重要的共同点，即它们都包含了节令与方位的对应，进而也包含了节令、方位与音律、卦象的对应[①]。这种对应有思维习惯方面的原因。例如上图所反映的四鸟说和八王说，既然在相近的历史时期产自同一民族，以同样的鸟崇拜为基础，那么，它们应当就蕴有相同的思想内涵。它们意味着：太阳在一天之内的小循环（以八王符号为代表），同它在一年之中的大循环（以四鸟符号为代表），曾被商民族及其先民设想为两种同构的运动；当时人并曾把同一个空间坐标作为描写两种时间循环的基础。这种思考方式是十分普遍的，事实上，所有神圣数字观念，都产自这种关于相似事物的互渗联想；而且，在许多古老民族的意识形态中，我们都能看到与此类似的时空混同的方式。例如北美印第安人中的一支——居住在美国新墨西哥州的祖尼（Zuni）人，即曾把东西南北四个方位，认同于地、水、火、风四个元素，以及秋、春、冬、夏四个季节。[②] 如果我们承认这种存在于先民思维中的特殊相关性，承认八风同八节的联系，那么可以判断：当商民族从太昊、少昊两分的观念中逐步建立起八王观念的时候，他们也经历了由二分而至八分这种历法制度的变革。——所谓“二分”，指的是由青鸟（对应于太昊）和丹鸟（对应于少昊）所代表的春启、秋闭之二分，以及由玄鸟（对应于帝喾和契）所代表的春分、秋分之二分。

四方风说同后来八风之说的主要区别，就在于它代表了从二分进到八分的中间阶段。因此，一旦联系商民族文化中的各种历法制度的遗迹，理解了存在于其中的二分制，实际上，我们便对商代为何无四季的问题做出了解答。我们的看法是：在甲骨文中之所以找不到代表冬、夏二季的“冬”、“夏”二字[③]，是因为商

---

① 参见徐锡台：《考古发现历代器物上刻铸八卦方位图及其渊源的探索》，载《文博》1993年第5期。

② 卡西尔：《象征形式哲学》第二卷，耶鲁大学出版社1955年英译本，第86页。

③ 商承祚：《殷商无四时说》，载《清华周刊》文史专号，1932年4月；孙海波：《卜辞历法小记》，载《燕京学报》第17期，1935年6月；于省吾：《释春》，载《甲骨文字释林》；温少峰等：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》。

民族早已实行了一年两季制，即下文所说的“甲季”、“辛季”二分的制度。这个制度联系一种深远悠久的文化传统。青鸟司启、丹鸟司闭的说法，不过是关于这一传统的又一重证据。也就是说：尽管商民族早已掌握了关于一年可分若干季节、月节或节气的知识，但它的历法制度却没有突破一年两季的传统；这是因为，历法并不仅仅是知识的产物，相反，在很大程度上，它是由宗教观念或宗教仪典所决定的。商民族的历法，正是由于它同鸟崇拜的紧密联系，而具有稳定的品质的。

二、 春秋二分制和鸟崇拜的关系

我们曾在本书第二章第二节谈到：在《尚书·尧典》的四方理论中，隐藏了一个二元对立的底层。商代春秋二分的制度，正是由这一具有底层意义的文化传统决定的。从鸟崇拜的角度，可以对这一传统认识得更为清楚。

(一)《尚书·尧典》：与青鸟、丹鸟二分制同源的羲、和二分

这是见于四方天官名的一种二分现象：天官“羲”，分化而为羲仲、羲叔；天官“和”，分化而为和仲、和叔。“叔”、“仲”历来是表次第的词语，无实义。可以判断：四方天官之名，原出“羲”、“和”二名。

羲、和二名的分化是同鸟崇拜相联系的。根据本书第六章“帝喾和帝俊”一节的讨论和《广雅·释鸟》的解释：

> 鷖鸟、鸾鸟、鹔鷞、鸑鷟、鵕鸏、鵔鸃、广昌、鸩明，凤皇属也。

“羲”可以理解为“鸃”，亦即东方的凤凰；它同代表春季或甲季的青鸟、俊鸟是同一种神鸟。

关于这一判断，有两条现成的证据：一、《说文解字》曾把凤凰分配于四方，认为其东方之属曰“发明”；据《广雅疏证》，此发明鸟“身仁青色”，古人又称之为“青鸟”。《左传》关于“青鸟氏司启”的说法，实际上也暗示了“青鸟”得名的由来。二、《山海经》曾把东方风神称作“俊”。《楚辞·九叹》“抚朱爵与鵔

鷞”王逸注云：

> 朱爵、鵕鸃，皆神俊之鸟也。

所谓“神俊之鸟”，其实是关于东方风神“俊”的另一种说法。它也就是鵕鸃。

这两条证据都说明，“羲”代表日出处的凤凰。

至于天官“和”的原义，则应理解为日落处的鵕鸃。“羲”字从“我”得声，古音属“歌”部；“和”字亦属“歌”部。故“羲”与“和”曾连用为一名，并在《尚书·尧典》中分别记为掌东方、南方之神和掌西方、北方之神。而鵕鸃除被视为东方青鸟和东方俊鸟外，亦被视为西方的丹鸟和西方的鷫鷞。例如《说文解字·鸟部》有云：

> 鵕鸃，鷩也。从鸟，夋声。
>
> 鷩，赤雉也。从鸟，敝声。
>
> 鷫，鷫鷞也。……五方神鸟也：东方发明，南方焦明，西方鷫鷞，北方幽昌，中央凤皇。

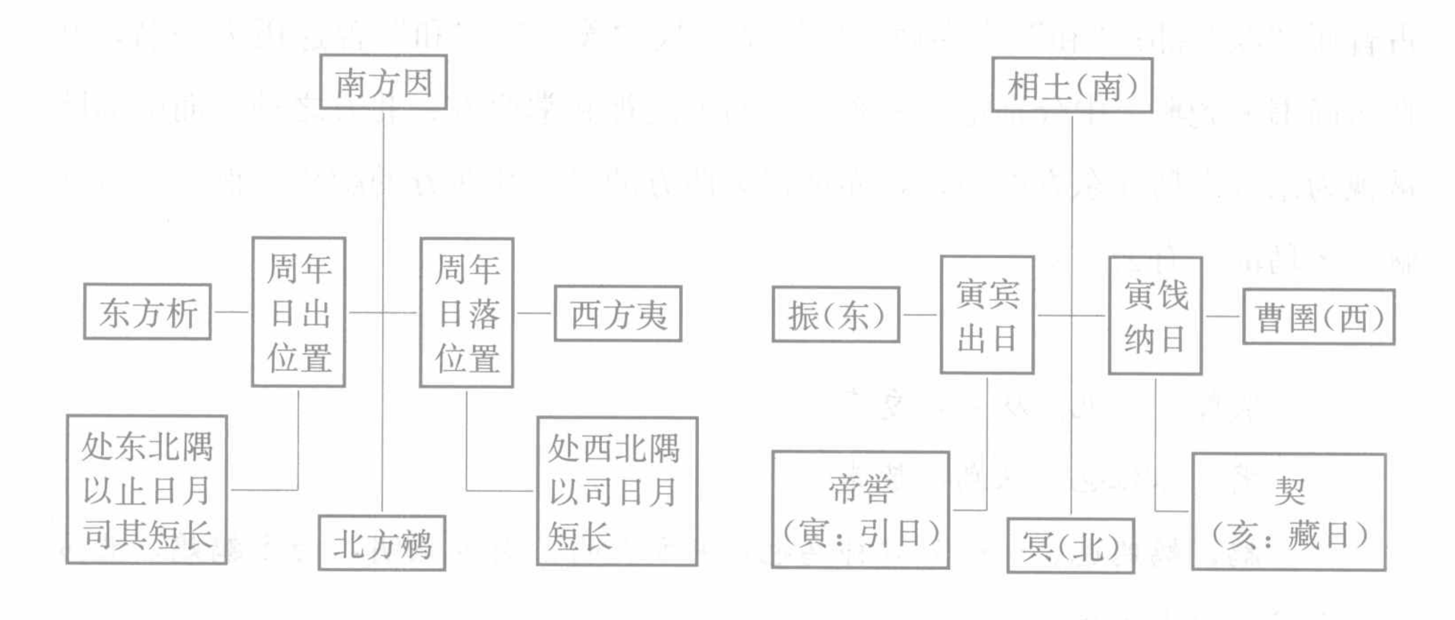
可见鵕鸃即赤雉，亦即《左传·昭公十七年》所说的“丹鸟”。这种“神俊之鸟”也曾被视为鷫鷞，如《楚辞·大招》王逸注说：“鷫鷞，俊鸟也。”这就是说，在四方天官名义分化为东、西两方的同时，鵕鸃也曾分化为东、西两种神鸟。这是彼此同步的分化。总之，我们可以得出这样一个认识：羲、和的二分，源于青鸟、丹鸟二分的观念；这种分化，是鸟崇拜的产物。当然，这里的鸟崇拜实际上是太阳崇拜的表现形式，因为青鸟、丹鸟等神鸟，其实是太阳周年视运动一来一回的两个标志。

（二）《山海经》：风神与日月神的二分

《山海经》所记载的四方神和四方风，在神力上明显分属于两个不同的系统。东方、南方之神皆具风神性格：“处东极以出入风”，“处南极以出入风”；西方、北方之神皆具日月神的性格：“处西北隅以司日月短长”，“处东北隅以

止日月，使无相间出没，司其短长”。这里也表现了四方神的二分迹象：东方与南方为一分，西方与北方为另一分。

事实上，商民族的风神崇拜和太阳崇拜原是合一的。在当时人看来，神鸟既是风的使者，又是太阳的使者。每一方神，都兼有风神和太阳神这两重身份。例如东方风“俊”，从其名称看，便是同太阳神帝俊相联系的风神。但为什么《山海经》要对四方神的司掌作这种二分的记载呢？据我们看，这就同古老的东方太阳神与西方太阳神的二分——帝喾与契的二分有关了。



以上二图参考图2-12绘制。图中的方位从自然现象上看，乃取决于东方的周年日出位置（自东南而至东北再至东南），以及西方的周年日落位置（自西南而至西北再至西南）；从仪式角度看，则取决于东方的寅宾出日仪式，以及西方的寅饯纳日仪式。这两者的结构是相同的，它们都表现了以东北、东、东南、南、西南、西、西北、北为顺序的八分。它们表明：帝喾和契的分别，不仅代表了东、西方的分别，而且代表了寅宾出日仪式与寅饯纳日仪式的分别，以及东北之时（寅）与西北之时（亥）的分别。后两种分别是颇具深意的，因为它们意味着：宾日仪式之所以起于寅时，纳日仪式之所以终于亥时，乃有某种关于太阳方位的观念作为依据。这一观念的依据何在呢？上左图所反映的《山海经》中的四方神之说，正好提供了一个合理的答案。——它和上右图一样，明显强调了东北、西北两个要点，而且，它和上右图所描写的都是太阳的主题。这就使我们有理由认为：古代人关于周日太阳运动的看法，是同周年的太阳出入位置相对应的；这是古人关于时空的另一种同构观念。

我们不妨这样来推定上述同构观念的内涵：古人曾把周日的太阳运行，设想为引（寅）于东北方（与帝喾对应）、振于东方、圉于西方而藏（阂）于西北方（与契对应）的一个过程；这一过程，也就是周年太阳的视运动轨迹的总和。与此相似，在寅宾出日仪式或寅饯纳日仪式中的日影变化，也分别对应于一周年中晨昏太阳和晨昏日影的变化。——夏至以后的旭日和冬至以后的落日日影，其位置从东北而渐移至东南；冬至以后的落日和夏至以后的旭日日影，其位置从西南而渐移至西北。东北和西北，代表了太阳生灭的两个重要地点，也标志了太阳周年运动的两个过程。所以古人认为太阳神是“处西北隅以司日月短长”、“处东北隅以止日月司其短长”的。也就是说：根据太阳出没位置来确定生与灭的界线，是上述同构观念的第一个核心内涵。

上述同构观念的第二个核心内涵是：把四方之分简化为东（包括东和南）西（包括西和北）之分。例如：把“司日月短长”归之于西方神和北方神的职能，而把“出入风”归为东方神和南方神的职能。这种分别，一方面缘于古人以东、西两极概指四方的习惯，另一方面则缘于古代的两种仪典。——早晨，在寅宾出日的仪式上，一项主要的活动是以凤鸟的名义宣布太阳神的到来；黄昏，在寅饯纳日的仪式上，作为神主的少昊则要记录日影的位置。《山海经·西山经》说：“长留之山，其神白帝少昊居之。……是神也，主司反景。”这段话即说明：古代人的太阳观测，是在黄昏进行的，是以西方神少昊的名义实施的，其内容是关于日影（“反景”）的观测。少昊氏又名“契”，义为契刻。由此可见“契”是因他“主司反景”的职能而得名的。同样，“帝喾”也由于他宣告太阳神旨意的职能而得名。我们在第二章说过，“帝喾”又名“帝偕”或“帝诰”，乃代表了寅宾出日仪式上的太阳神的告示。太阳是“振羽”而出的，所以古人用“出入风”的说法概括了东方太阳神和南方太阳神的特征。

总之，古代东方中国人的方位观念和时间观念，是通过寅宾出日、寅饯纳日这两项仪式而确定下来的。在时空混同的思维方式下，冬至日的落日位置及其日影位置，曾成为确定宾日、纳日仪式起点的标准。这标准同鸟崇拜的两种主要内涵（太阳崇拜、风崇拜）相结合，导致了以东、南为一方，以西、北为另一方的方位两分。

（三）四方神名同鸟崇拜以及春秋二分制的关系

经以上论证，卜辞中的四方名和四方风名，其原始涵义如下：

1. 析：东方名，《山海经》作“折”。据《说文解字》，其原义是“破木”，“一曰折也”。《汉书・礼乐志》释之为“解”，《史记・司马相如传索引》引如淳释之为“中分”。《释名・释天》则释之为“震”：“震，战也。所击辄破，若攻战也。又曰辟历。辟，析也，所历皆破析也。”这些说法，事实上可以在“春分”一义上统一起来。“震”和“振”同义。由于“振”在一年中代表春分，将原来的春季一分为二，所以人们称之为“析”。另外，《金璋所藏甲骨卜辞》第 472 版有“卯于东方析，三牛，三羊”一说。此“析”为神名，相当于八王中的“振”。全句卜辞的意思是：卯时祭析于东方，祀三牛、三羊。因此，《尚书・尧典》中的“厥民析”，应理解为“厥神析”，意为东方之神“振”的特征是“析”、平分。

“析”在古代还有一个解释，即释为“羽”。例如《周礼・天官・大宰》郑司农注“八材”云“羽曰析”。又如《甲骨文录》第 721、725 版卜辞曾提到商王正月在析。此“析”乃地名，又称“羽地”。《左传・僖公二十五年》“秦人过析”句杜预注：“析，楚邑，一名白羽，今南乡析县。”关于“析”的这些说法事实上包含了鸟崇拜的底层。——“振”在一天中代表旭日振羽之时，所以它和“羽”同义。也就是说，在“析”和“羽”的关联中，体现了四方神名同鸟崇拜的关联。

“析”的以上涵义，也见于古代天文学，即十二次有“析木”之次。它是属东方星空的第一个星次（图 4-74，约 17^h 至 19^h），与十二辰相配为寅，与二十八宿相配为尾、箕二宿。它正好和银河相重叠，故又有“析木之津”一称：

> 《国语・周语下》：“我姬氏出自天鼋，及析木者，有建星及牵牛焉。”韦昭注：“从斗一度至十一度，分属析木，日辰所在也。”
>
> 同上：“昔武王伐殷，岁在鹑火，月在天驷，日在析木之津。”韦昭注：“津，天汉也。析木，次名，从尾十度至斗十一度为析木，其间为汉津。”
>
> 《左传・昭公八年》记史赵答晋侯问：“陈，颛顼之族也，岁在鹑火，是以卒灭。陈将如之。今在析木之津，犹将复由。”杜预注：“箕斗之间有天汉，故谓之析木之津。由，用也。”孔颖达正义：“析木之津于十二次为位在寅也。《释天》云：‘析木之津，箕斗之间，汉津也。’孙炎曰：‘析，别水木

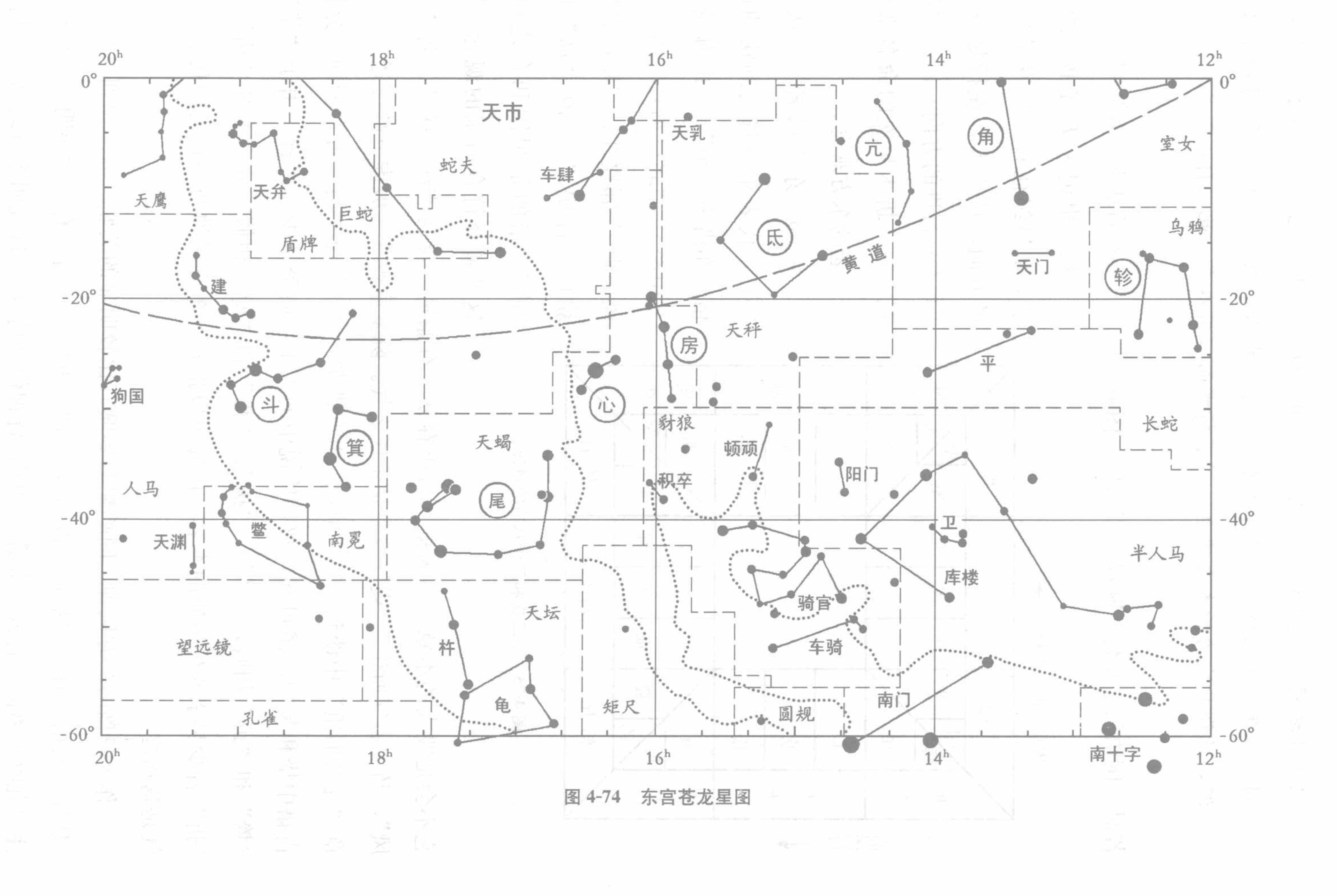

20h
18h
16h
14h
12h
0°
-20°
-40°
-60°
天市
蛇夫
车肆
天乳
亢
角
室女
天鹰
天弁
巨蛇
盾牌
氐
黄道
乌鸦
天门
轸
建
房
天秤
平
狗国
斗
心
箕
豺狼
顿顽
长蛇
天蝎
阳门
积卒
人马
尾
卫
半人马
天渊
鳖
南冕
库楼
骑官
天坛
望远镜
杵
车骑
龟
矩尺
南门
孔雀
圆规
南十字

图 4-74　东宫苍龙星图

以箕斗之间。’是天汉之津也。刘炫谓是天汉即天河也。天河在箕斗二星之间。箕在东方木位，斗在北方水位，分析水木，以箕星为隔。隔河须津梁以渡，故谓此次为析木之津也。不言析水而言析木者，此次自南而尽北。”

若对《国语》、《左传》和汉代资料作一图解，那么，析木的基本位置如图4-75。

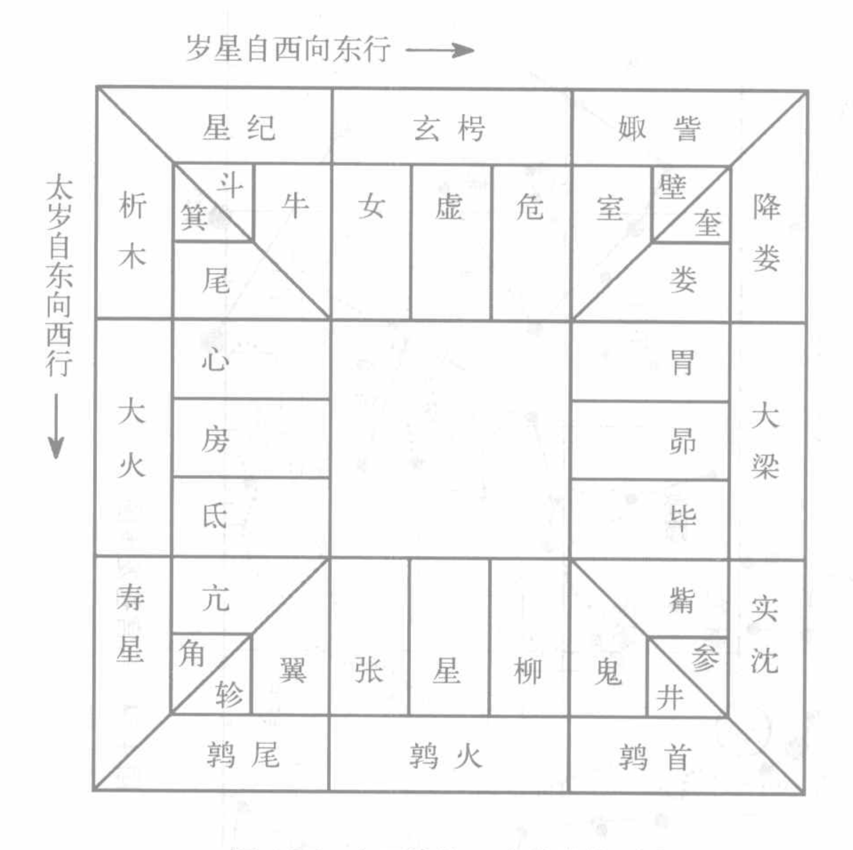


图4-75 十二次和二十八宿的对应

按《史记·天官书》的说法，从星纪往右行是岁星行进的方向，从析木往左行是岁阴（太岁）行进的方向。以太岁的观点看，析木星次的命名来源于古老的东方观念。

2. 劦：东方风名。字从三“力”，代表东方鸷鸟劲疾的性格。亦借为“飏”，《山海经·北山经》：“北望鸡号之山，其风如飏。”郭璞注：“飏，急风貌也；音戾。”一说“劦”即“协”，指的是阴阳和合之风。这种解释符合后来的观念，但它不会是殷人的本意。因为据《吕氏春秋·有始览》及高诱注，劦风又名“滔风”，乃“震气所生”。震气也就是杀伐之气。陈梦家曾在《殷虚卜辞综述》第十章“先公旧臣”中谈到王亥，他说：王亥即契，“亥”与“契”古音相同。分析古籍中挚和契的混淆可知，契是传说中的人王，而挚是少皞之神。由于“挚”、“鸷”和“折”相假，“挚”、“执”、“晢”和“质”相假，故东方神“析”或“折”皆少昊挚或少昊质的本名。由此可以推知，东方风神乃是鸷鸟的代表，震气是鸷鸟之气。

作为鸷鸟的东方风神，同鹔鹴和鵕鸃有比较明显的关联。前面说到：王逸注《楚辞·大招》有云“鹔鹴，俊鸟也”，注《九叹·思古》有云“鶟明，俊鸟也”，注《九叹·离世》有云“朱爵、鵕鸃，皆神俊之鸟也”。这说明东方之鸟（鵕鸟）、

西方之鸟（鹈鹕）、南方之鸟（鵕明）具有某种同一性，即它们都是“俊鸟”或“神俊之鸟”。而鹈鹕也就是《左传·昭公十七年》说到的爽鸠，它们都是因凶猛而得名的。《方言》卷二有云：“爽，猛也。”朱骏声《说文通训定声·壮部》引此语，注云：“犹鹰之为击也。”由此可见，俊鸟之所以具备西方鸟（鹈鹕）的性格，乃因为它的原型就是鸷鸟（爽鸠）。东方风“劦”，因此而被描写为劲疾之风。

3. 因：南方名。其义为连接、因仍。《说文解字》：“仍，因也。”《逸周书·作雒》“北因于郏山”孔晁注：“连接也。”在甲骨文中，“因”字写如“夹”，故胡厚宣释此字为“夹”。“夹”之义与“因”相近：表夹辅、夹持。这些字义应当是同夏至相联系的。夏至介于春秋两季之间，故名为“因”或“夹”，代表两个季节之间的连接、因仍和夹持。因此，《尚书·尧典》以下一句话：

> 申命羲叔，宅南交。……日永星火，以正仲夏。厥民因，鸟兽希革。

其中“厥民因”，指的是夏至之神连接春秋两季的性格。

4. 微、民：南方风名，意为细微、萌发。“微”即“希”，是反映鸟候的词语，联系于暑热时的鸟候。《尧典》：“厥民因，鸟兽希革。”孔《传》：“夏时鸟兽毛羽希少改易。”《汉书·晁错传》：“胡貉之地，积阴之处也……鸟兽毳毛，其性能寒。杨粤之地，少阴多阳……鸟兽希毛，其性能暑。”这都是说夏时暑热，鸟兽毛羽稀疏。由于暑中夏至之象是阳发于上，阴作于下，阴气始萌，萌、民同音，故南方风名又为“民”。贾谊《新书·大政下》：“夫民为言萌也，萌之为言也盲也。……故曰民萌民萌哉，直言其意而为之名也。”按“微”、“民”二字音近，“微”为明母微韵，“民”为明母文韵。这说明，上述联系可以追溯到非常古远的时代。

5. 彝：西方名，又作“夷”。“夷”字从己从矢，代表辛金，根据下节所论，它也代表秋季。古人以石为金之母，例如《吕氏春秋·季秋·精通》高诱注“石，铁之母也”，所以西方名又作“石夷”。这就是说，《山海经》“石夷”一名中并无衍字。夷字训杀，训伤，训夷毁、夷平、夷灭，又作“尸”，代表死灭[①]：凡此皆是辛金一义的引申义。秋季既然是辛金，是收割的季节和肃杀的季节，所

---

① 参见王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社1985年版，第33页。

以西方之神以“夷”为名。《尚书·尧典》所谓“厥民夷”，意思是秋季之神具有金石的性格和肃杀的性格。

6. 韦：西方风名，意为芟割、整束、收获。“韦”字在卜辞四方名中写为“”或“”，其实，此字不妨释为“弟”字。《说文解字》：“弟，韦束之次第也。”卜辞、二字之字形，所表达的正是束韦而有次第的涵义。《山海经》之所以将“弟”写作“韦”，乃因为此二字同音，形义相近（图 4-76）。《说文解字》说：“古文弟从古文韦省。”又说：“韦，相背也。……兽皮之韦可以束，枉戾相韦背，故借以为皮韦。”《说文通训定声·履部》则说：“弟……象束形，如衡三束、缨三就之类。”这些说法，是同上述两种字形相吻合的。

图 4-76 甲骨文“韦”字和“弟”字

“弟”字之所以用为西方风名，乃因为“弟”、“夷”原是一字，代表西风芟剪万物的性格。《周礼·秋官·叙官》“薙氏”注：“（郑）玄谓薙读如鬀小儿头之鬀，书或作夷：此皆翦草也。”可见“弟”又作“鬀”，“弟”、“薙”、“夷”三字同音，同表芟剪。又《经典释文·周易音义》说：“匪夷，荀作匪弟。”可见“弟”、“夷”是同音通假之字。古人以鸟为风神，故有“鹈鹕”这一鸟名。鹈鹕又名“鹈”、“鹈鹕”①。陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》卷下说：“鹈，水鸟。形如鹗而极大，喙长尺余，直而广，口中正赤，颔下胡大如数升囊，好群飞。若小泽中有鱼，便群共抒水，满其胡而弃之，令水竭尽；鱼在陆地，乃共食之。”综上可知：卜辞和《山海经》中的西方风“韦”，应读为“弟”或“夷”，释为芟割、整束，亦即收获；或释为鸱鸮类鸟鹈鹕。于省吾释“韦”为“介”或“大”，似不符风名“韦”的本义。

徐中舒有一看法：“铜器兄弟之弟从弋从己。凡弋射之缴，必有条理次第而后始能及远，故凡从己之字，皆有条理次第义，如纪纲、纪述皆是。弟从己，故亦有次第义。”② 这就是说：从字形上看，“弟”字的初义应当是弋射之缴。由这

---

① 《尔雅·释鸟》。

② 徐中舒：《弋射与弩之溯源及关于此类名物之考释》，载《历史语言研究所集刊》第四本第四分，1933 年。

一字义，可以解释芟剪义、次第义、兄弟义的由来。

7. 勹、夗、鹓：北方名，意为圉藏，表入冬后万物收束的景象。勹在甲骨卜辞中作“ ”形，像蹲踞之人，亦可释为“踞”、“居”或“尸”。《说文解字》：“居，蹲也，从尸。”“尸”即“夷”，此二字在甲骨文中同形（图 4-77）。《论语·宪问》“原壤夷俟”何晏集解引马融：“夷，踞；俟，待也。”《荀子·修身》“不由礼则夷固僻违”杨倞注：“夷，倨也。”倨、踞初文均作“居”。足见“居”和“夷”是同音相通之字。这些字相通的缘由是：夷人有蹲踞的习俗，所以称之为“ ”。商王国东部的夷方所以又称人方、尸方。



图 4-77　甲骨文“尸”、“夷”、“人”字

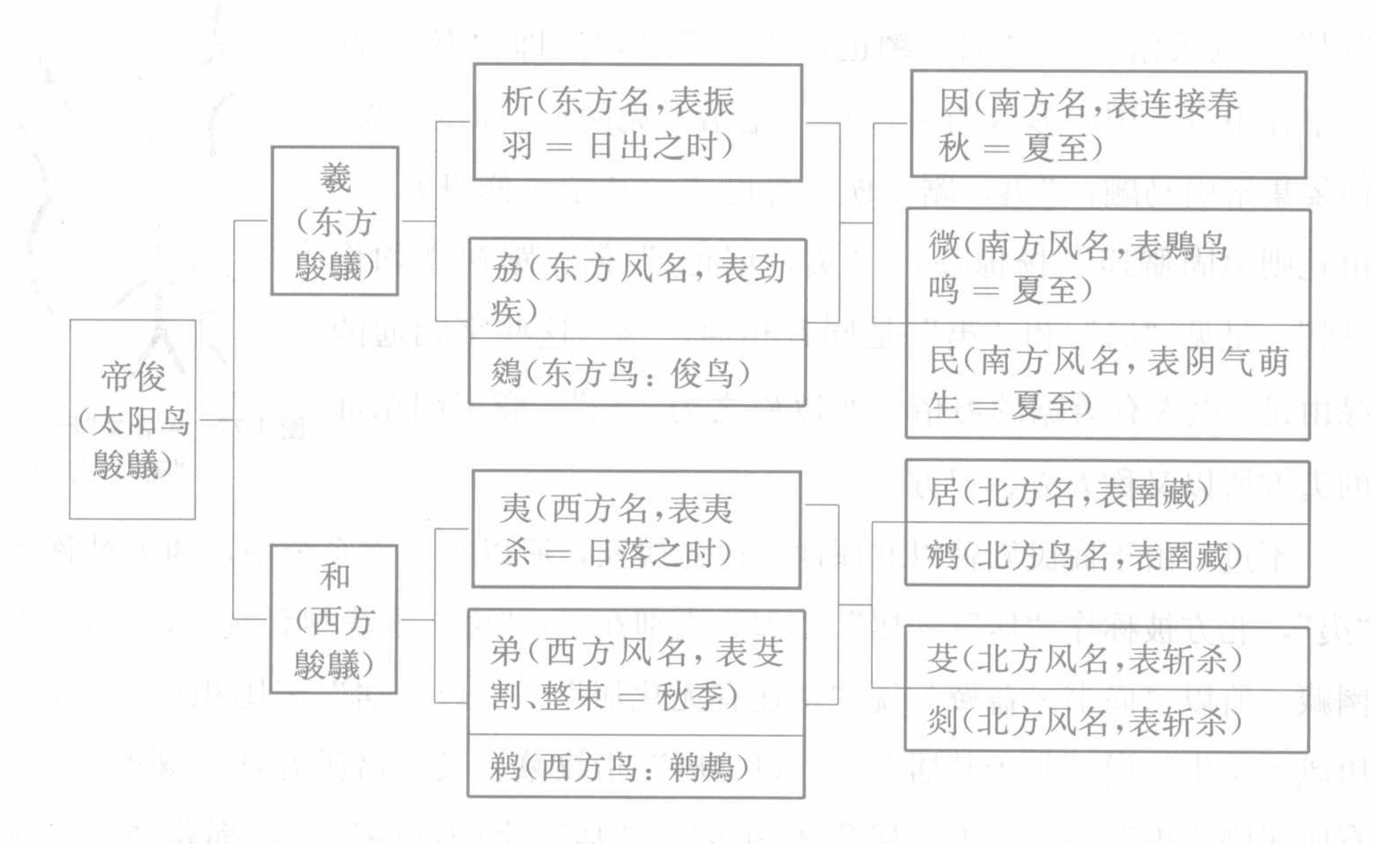
不过，由于商民族曾以北属西，以冬属秋，所以在四方系统中，西方被称作“夷”，北方被称作“居”。“居”、“夷”之别在于：“夷”表芟割和收束，“居”表圉藏。所以《尚书·益稷》说“懋迁有无化居”——以“居”表囤积；《诗经·唐风·葛生》说“归于其居”——以“居”指坟墓；又《吕氏春秋·圜道》“一有所居则八虚”高诱注说“居犹壅闭也”。“居”字的这些用法，都联系于圉藏一义。

从以上这一角度看，“鹓”字是“居”字的同义之字。按“鹓”字从“夗”，《说文解字》释“夗”为“卧”，释“苑”为“囿”，说明“夗”、“鹓”字有圉藏一义。“鹓”字又对应于“鹓鶵”。《山海经·东山经》：“……鵹鹕，其状如鸳鸯而人足，其鸣自叫，见则其国多土功。”据郭璞注，“鵹鹕”即鹓鶵。《山海经》此语说明鹓鶵与鸳鸯同类，亦即与鹓同类；它活跃在多兴土功之时，是冬鸟。总之，以上联系表明：在古人的观念中，“勹”（居）和“鹓”（夗）都表圉藏，表冬天的性格，因而继“夷”、“弟”之后用为北方之名。《尚书·尧典》所谓“厥民隩”，同样说明北方神具有圉藏的性格。因为《说文解字》说过：“奥，宛也。”可见“厥民隩”即“北方曰鹓”，亦即北方蕴藏之神。

8. 殴、狻：北方风名，意为芟杀，代表北方神鸟鹓的性格。据《山海经·大荒东经》郭璞注，“狻”即“剡”，义为锐利和斩杀。《说文解字》：“剡，锐利也。”《荀子·强国》杨倞注：“剡，亦斩也。”所以“狻”之义与“剡”相同，亦即读为“芟”。《说文解字》：“芟，刈草也。”《淮南子·本经》高诱注：“芟，杀

也。”正如“䴉”字由西方鸟名（鹈鹕）而用为北方名一样，“芟”、“剡”二字也是来自西方名“弟”、“夷”的。

根据以上理解，四方名和四方风名中的各种事物的关系，可以图示如下：



这一图表反映了一种一生二、二生四的关系：四方系统来源于东西二分，四季系统来源于春秋二分。也就是说，商民族是在鸟崇拜观念和一年二分观念的基础上建立起四方名和四方风名系统的。值得注意的是，在这里，四方中的南方和北方，始终表现出对东、西方的从属关系；而在东、西两方中，对应于秋季的西方，又占有更为重要的地位。——南方风名意味着它的开始，北方风名则意味着它的结束。这就说明：商民族是按他们的鸷鸟观念和对收获季节的崇拜而设计出四方神和四方风神的。在下面几节中，我们将详细论证商民族的上述观念及其表现。现在可以肯定的是：商民族的四方观念是在一年两季制范围内的观念，而不像后人所猜测的那样，是同一年两季制相冲突的观念；四方风神是具有相对统一风格的神祇，而不像后人所想象的那样，是风格各异的四种神祇。

三、 四方风神的基本性格

以上论述表明，四方风神的风格是相对统一的，即统一于东方劲疾、西方整

肃这两种风格，而不像通常所想象的那样分别代表四季的风格。之所以会出现这种情况，大抵有以下三个缘由：

其一，四方风神有相同的仪式功能。它们都是祈年的对象，其神名刻在同一块龟版上，用于合祭。

其二，四方风神有相同的思想基础。它们都是“帝使风”这一观念的产物。卜辞中所见的“帝使风”一语，其基本涵义是说风神或凤鸟是代表天帝而告时的神灵。作为帝使的“风”或“凤”，原来对应于日出及日落，而不对应于四方或四时。后来出现的四方之鸟，其实不过是东方振羽之鸟和西方鸷击之鸟这两种太阳神鸟的分化。在甲骨文“风”字字形中，我们已经看到了振羽之鸟的形象。而据下文考证，殷商人把后一种神鸟看作萑，亦即鸱鸮。由于这一原因，殷人所描写的风神遂往往表现了鸱鸮的性格，亦即猛禽的性格。

其三，对于商民族这一具有较高文明、能够按计划劳动和收获的民族来说，四方风神都是自然力的化身。这些风神虽然分属四方，但它们却同样代表了一种异己的力量。这一点是容易理解的：当一个民族处于采集阶段的时候，他们的收获物是自然生成的生命，因此，自然力便代表了对生命的催化；当这个民族进入农业阶段的时候，他们的收获物却成为计划中的希望了，这样一来，自然力便在相当程度上意味着和人力的对抗。在这种情况下，四方风神遂因为它们对农作物的危害，而被视为厉神。以下资料，反映了商民族对于风神的基本看法①：

（一）关于“风祸”。风祸是殷人所认识到的一种重要的自然现象，即由大风所造成的灾祸或损失。《左传·昭公元年》说：“雪霜风雨之不时，于是乎禜之。”故在甲骨卜辞中，有许多关于风祸的记录。其中“祸”字亦可释为“𡆥”：

《铁云藏龟》188.1：“风不隹祸。”

《殷虚书契前编》8.14.1：“今辛未大风不佳祸。”

《殷契粹编》1417：“丙寅卜，曰：风不祸？”

《殷虚书契后编》上31.14：“丙午卜，亘贞：今日风祸？”

① 参见陈梦家：《商代的神话与巫术》，载《燕京学报》第20期，1936年12月版，第526、546页至547页。

（二）关于“宁风”。宁风是一种祓禳风雨的专祭，多用犬为牲，祈请的对象则包括上帝、方神和土地神祇：

《殷契卜辞》558：“癸卯卜，宾贞：宁于凤？”

《殷契佚存》186：“弜宁凤。”

《簠室殷契徵文·典礼考释》16：“甲戌，贞：其宁凤，三羊三犬三豕？”（又见《殷墟书契续编》2.15.3）。

《甲骨文合集》00672：“贞：翌癸卯，帝其令风？翌癸卯，帝不令风，夕雾？”

《甲骨文合集》34138：“辛酉卜，宁风巫，九豕？”

《甲骨文合集》34140：“戊子卜，宁风北巫，犬？”

《甲骨文合集》34193：“癸亥卜，于南宁风豕一？……”

《甲骨文合集》30260：“癸未卜，其宁风于方，有雨？”

（三）关于剖牲而祭风。祭风神之时，或以一小牢，或以三羊、三犬、三豕为牺牲，此外有磔犬之祭。《史记·封禅书》说：“磔狗邑四门，以御蛊菑。”《秦本纪》说：“以狗御蛊。”《尔雅·释天》“祭风曰磔”郭璞注：“今俗，当大道中磔狗，云以止风。”卜辞则云：

《殷虚书契后编》下42.4：“癸酉卜：巫宁风？”

《库方二氏所藏甲骨卜辞》992：“辛酉卜：宁风？巫，九犬？”

《明义士收藏甲骨》：“戊子卜：宁风？北巫，犬？”

这些资料表明：在商民族的看法中，风和鸟的主要性格，已不再是作为祥瑞的性格；相反，它往往是灾难和凶险的象征。当时人曾通过频繁的占卜，表达了他们对于宁息风雨的强烈渴望。当他们采用“膊磔”（剖牲）、“舍萌”（血祭）、“[illegible]”（暴牲）等种种祈禳之法[1]来对风神加以祭祀的时候，他们怀抱着一种敬畏

① 参见陈梦家：《商代的神话与巫术》，载《燕京学报》第20期，1936年12月版，第526、546页至547页。

的感情。四方风名和四方神名，正是这一文化环境的产物。

关于四方风神的祭祀仪式，还可以拿殷代的四方祭祀[①]来作比证。殷墟卜辞表明，“求方”仪式亦称“求于年”，目的是向四方之神祈求好收成。其主要节目有“侑方”、“𠷎方”、“燎方”、“禘方”、“卯方”，即献牲祈祷于方；而其宗旨则在于“宁方”和“宁疾于四方”。在甲骨文中多有“方”、“社”并举的例子，后世文献亦有相应的记述，例如：

《诗·大雅·云汉》：“祈年孔夙，方社不莫。”郑玄释“方社”为“祭四方与社”。

《诗·小雅·甫田》：“以我齐明，与我牺羊，以社以方。”毛传：“方，迎四方气于郊也。”郑玄笺：“秋祭社与四方，为五谷成熟报其功也。”

《墨子·明鬼下》：“吉日丁卯，用代祀社方，以延年寿。”[②]

由此可见，四方祭祀和社祭，其制度大略相同；四方神具有土地神和年神的性质，在秋天设祭。这一点可以表明：何以四方神都有厉神的性格和辛金的性格——因为西方和秋季在四方祭祀中占有特别重要的地位，而当时人乃把风看作方神的象征。另外值得注意的是，殷人对四方之神的祭祀，除合祭之外也常常分祭，所用仪式有“钺”祭和“刚”祭。其中以西方祭最为常见，其次是东方祭；祭东方神往往以黄牛、黄鹿为牲，祭西方神则往往用白牲。这又可以证明：四方神的确是由东、西两神分化而来的；正是从寅宾出日、寅饯纳日仪式开始，产生了后来四方、四色相配合的观念的萌芽。换句话说，观念分化的基础是祭祀制度的分化，太阳崇拜是四方风信仰以及后来的五行纳音理论的核心。

第三节　从鸟崇拜推测商王庙号的内涵

对商王庙号内涵的探讨，是商代祭典研究的重要环节。关于商王庙号如何选

① 肖春林：《殷代的四方崇拜及相关问题》，载《考古与文物》1995年第1期。

② 《明鬼下》原文为“周代祝社方”云云，此据孙诒让《墨子间诂》。

定的问题，现在已有生日说、庙主说、祭名说、死日说、次序说、卜选说等许多说法。诸说纷纭，迄无定论，其缘故在于文献不足征用。在未能找到新的可靠资料的情况下，本书认为，我们不妨尝试一下新的认识角度或解释方法。这种尝试属于假说或推理立说，只宜称作“推测”。它虽不足以作为定论，但或许有启发思路的效用，故仍一一缕述如下，以供修正。

一、 商先公的祀统及其形成过程

如上所述，商民族是一个崇拜鸟的民族。鸟不仅象征了他们的祖先，而且象征了他们的国家。值得注意的是，这种观念在建商以后的各种仪典中得到了突出的表现。其中对先公先王的祭祀是最重要的一种仪典。据王国维研究，商民族祭祖仪式的特征是以各王谥干定其祭日：祭名甲者用甲日，祭名乙者用乙日，构成一个以天干为序列的祀统。[①] 那么，这一祀统是怎样产生的呢？它的前身——那些不以天干为名号的先公祭祀，又是怎样安排的呢？这两类祀统同鸟崇拜和日崇拜构成怎样的关系呢？当商民族祖先祭典的问题提出之后，这些问题便成为需要解答的问题。本小节即打算讨论这些问题。

我们拟先讨论一下八王祀统，即见于《世本》、《史记·殷本纪》而不见于殷墟卜辞的先公祀统。这一祀统可以看作天干祀统的先导。其次序是：

帝喾——契——昭明——相土——昌若——曹圉——冥——振

本书第二章关于太阳祭典一节曾谈到这一祀统的特点，即：（一）各王之名皆不见于殷墟卜辞。（二）从卜辞中习见的用语——“自上甲衣（殷祀）至于多后（多王）”——来看，此八王未曾列入商王的合祭之典，不反映真实谱系。（三）不以甲乙丙丁等干支符号为名，因此，是按不同于天干祀统的另一套规则安排的祀统。（四）过去的学者曾把此八王判为神话人物，但在中国神话中，又很少见到昭明以下六王的名称。可见对于这些人物，仍须从历史符号的角度去观

---

① 王国维：《殷礼征文》，载《王国维全集》第九册，商务印书馆1940年版。

察。这样一些特殊的情况，其内涵是颇足深思的。我们经过多方考虑，最终判断这是同太阳祭典相联系的一套祀统。或者说：商人祭日原有两套系统，一是以昼夜为周期的祭典，一是以回归年为周期的祭典。根据人类认识史的规律，前者应当产于后者之先。以上八王的祀统，乃是上述两种祀统相互过渡时期的产物。

本书第二章关于太阳祭典一节亦提到《淮南子·天文》中的一段话。这段话以太阳运行的地理位置为标记，把白天划为十五个时段。这反映了古人的一种观察时间的习惯：他们是依靠空间而认识时间的。同样的时间量度也见于殷人的太阳祭典。参考殷墟卜辞中各种时限词的用法及学者们的分析①，我们知道，殷人曾把白天划分为以下五个时段：

（一）晨明、朏明、旦明，卜辞称“旦”（“眉”“日出”）、“明”（“日明”“大采”）；

（二）蚤食、晏食、隅中，卜辞称“食日”；

（三）正中、小还、餔时，卜辞称“中日”（“昼”）、“昃”（“日西”）；

（四）大还、高舂、下舂，卜辞称“小食”、“小采”（“萌”“莫”）；

（五）县车、黄昏、定昏，卜辞称“黄昃”（“会”“昏”）、“住”。

值得注意的是：《楚辞·天问》、《国语·鲁语》所不载，而仅见于《史记·殷本纪》世系中的振、昭明、相土、昌若、曹圉五王，其名义恰好对应于这五个时段。前文论及这一点，认为“振”代表太阳初出时分，振祭相当于卜辞中所谓“朝彭”之祭；昭明为寅宾出日仪式近于结束之时，故昭明之祭相当于卜辞中的“既”祭；相土代表日中之时，其祭祀相当于卜辞中的“即”祭；昌若即日暮，其祭祀相当于卜辞中的“御落日”之祭；曹圉表示太阳入地，曹圉之祭相当于卜辞中的“入日”之祭。

---

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》第七章第三节“一日内的时间分段”，科学出版社 1956 年版；温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究：科学技术篇》，四川社会科学院出版社 1983 年版，第 67 页至 78 页；宋镇豪：《试论殷代的纪时制度：兼谈中国古代分段纪时制》，载《考古学研究（五）：庆祝邹衡先生七十五寿辰暨从事考古研究五十年论文集》，科学出版社 2003 年版。

这种情况说明了什么呢？它至少说明，以上五位先公是五个时间段落的化身，它们是作为五种太阳祭典而进入世系的。因此，我们可以把所谓世系理解为祭祀的次序。

除以上五个时段或五种太阳祭典以外，《史记·殷本纪》中的“冥”，则可以推定是代表子夜的时段。本书第二章说到，“冥”字表示太阳深藏于子宫、将有所动的那个阶段。而作为历史人物的“冥”，在《国语》、《竹书纪年》、《史记》等史籍中则是“勤其官而水死”的农业英雄。由此推知，这位具有水神身份的英雄，是因为设祭于“冥”而得名的。这就是说，早在夏商之际，祭祀仪式即遵循了以水和冥相对应的观念。另外，我们知道，商王室的祭祀处所是以宗庙群的形式存在的，有些宗庙只有一个庙主，另一些宗庙则是以若干神主合祭之庙。前者往往以庙主的日名为名，后者则可称作“大宗”、“小宗”。这样看来，“冥”又有一个意义——是宗庙的名称。

综合上述，我们就得到了一个同太阳运动相关联的祀典序列。这一序列，正好反映了上甲之前六王名义的来历。

现在剩下的尚有“帝喾”和“契”二王。前文说到：帝喾是寅宾出日仪式上的太阳神，契则同卜辞中的“王亥”相对应。既然“寅宾出日”的“寅”和“王亥”的“亥”都是十二支的支名，那么，此二王的仪典意义，便明显蕴含在十二支的来历之中。前文已经证明，这十二支是关于太阳视运动的一套符号。因此，太皞、少皞之别，乃相当于甲骨文中的“大采”、“小采”之别，即司朝之神与司夕之神之别①，亦即东皇与西皇之别。以下资料，亦可以证成此说：

《山海经·西山经》：“长留之山，其神白帝少昊居之。……主司反景。”郭璞注：“少昊金天氏，帝挚之号也。……日西入，则景反东照，主司察之。”郝懿行笺疏：“是神，员神。盖即少昊也。红光，盖即蓐收。”

《左传·昭公二十五年》：“少皞氏有四叔，……该为蓐收。”

《楚辞·远游》：“凤皇翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。”王逸注：“西方庚

---

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年影印龙门联合书局本，第384页。

辛，其帝少皓，其神蓐收，西皇即少昊也。”

这三段话说明：少皞、蓐收、该等神话人物，实际上是商王契的某种化身。它们正是同帝喾相对、居于西方而司掌夕日的太阳神。因此，《史记·殷本纪》所载上甲以前八王，其涵义及其关系可以图解为图 2-12。这一图表的核心涵义，就是反映了两种祭祀序列的存在：以八王为名义的序列和以十二支为名义的序列。前一序列得名于对太阳的昼夜视运动的描写，后一序列则得名于对昼夜的太阳仪典的描写。契同卜辞中“王亥”的对应，正好反映了这两个序列的联系或重叠。

那么，上述两种祭祀序列是如何形成的呢？其间关系如何呢？这两个问题，尽管目前尚无足够材料以资解答，但依据这一图表，仍可以提出以下引申和推测：

（一）东夷民族最早的时间观念是同祭典相联系的，以一日两分为特征。其表现形式是太皞和少皞的两分。据前文所论，太皞帝喾是联系于寅宾出日仪式的太阳神，其名从“告”得声，来自鸟告日出的观念。其前身是作为东夷民族日神和图腾神的帝俊。而少皞挚则是联系于寅饯纳日仪式的太阳神，其名得自于“鸷”或“挚”——此二字皆表攫执，亦即表鸷鸟。东夷民族建立地缘社会组织之后，于玄鸟之外，以鸷鸟为帝王徽识，遂把“挚”或“契”尊为西方太阳神。帝喾和契代表了东夷民族的两个最重要的太阳神，代表了民族始祖，同时也代表了关于太阳运行的东西两分观念。而神话中关于帝喾之妻简狄生契的说法，则暗示了这两个祀典的关联：虽有先后之分，但都是太阳祭祀，有太阳神鸟（简狄的字面涵义是“大翟”）将其彼此相连。

（二）继一日两祀制之后，产生了三祀之制。“三祀”一名见于《左传·昭公二十九年》：“少皞氏……使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。”前文第二章说到，这三祀是对于东夷民族三个最大的部落之神的祭祀——太皞之祀、少皞之祀、颛顼之祀。根据《左传》、《国语》和《山海经》的记载，太皞、少皞、颛顼都是分布在今山东、河南一带的部族。我们曾讨论了这些部族的袭官方式及其在祭祀制度上的表现，由此看来，“三祀”是部落结合为联盟的产物，是由三个部落的分别祭祀组合而成的。其主要表现形

式则是在以句芒、蓐收为名的早晚两祭之外增加了玄冥之祭，即在子夜“冥”时设祭，祭拜死而复生的太阳。这种子夜的太阳祭典，产生在颛顼部落当中，故《淮南子·时则》高诱注有“颛顼……其神玄冥”一说。

殷卜辞中有一“[illegible]”字，董作宾认为是“闻”之本字，丁山则认为是玄冥的本名，读为“冥”，可假为昏庸、婚媾等字。它说明：冥是司日落崦嵫、天地昏黑之神。由此看来，季不是冥的本名。①

如果对先秦史籍中的相关记录②作一统计，以○号代表相关记录，那么可以建立以下一表。

	尧典	商颂	鲁语	周语	郑语	左传定公	左传昭公	左传襄公	左传文公	天问	离骚	竹书	大荒东经	礼记祭法
1. 帝喾(高辛)			○				○			○	○		○	○
2. 契(少皞、亥、该、玄王)	○		○	○	○		○		○	○		○	○	○
7. 冥(昏③)			○							○				○
4. 相土		○				○		○						
3. 昭明														
5. 昌若														
6. 曹圉														
8. 振														

由此表可知：在《国语·鲁语》、《楚辞·天问》、《礼记·祭法》等较具系统的记录中，出现的只是帝喾、契、冥三王。这正是三祀之制留下的痕迹。

（三）此表另外也显示：在商先公的祀统中，帝喾、契、冥、相土四王得到了较多的记载，也就是说，这四王有比较深刻的历史遗迹。这提示我们：继一日两

① 丁山：《卜辞所见先帝高祖六宗考》，载《文史》第43辑，中华书局1997年版。

② 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第336页至337页。诸王之别名据严一萍《殷商史记·先公远祖本纪》以确定，书为“严一萍先生全集”甲编之十二，台北：艺文印书馆1991年版。

③ 《说文解字·日部》：“昏，日冥也。”《白虎通义》卷下“嫁娶”：昏“亦阴阳交时也”。

分制之后，曾经出现过一日之四分。其表现形式是在帝喾和契之后，产生了相土与冥这两个联系于宾日、纳日仪式中间时段的太阳神。前文说到，宾日、纳日仪式的天文学涵义是通过晨昏日影的观测来确定东西两向和春秋两季。这也就是所谓“主司反景”的涵义。与此相应，相土意味着通过中天日影的观测来确定南北二至：日北至为夏至（“至”），日南至为冬至（“闭”）。在殷墟卜辞中有大量关于“立中”、“日中”、“至日”、“南日告”的记录，可知用圭表测影之法测定二至是当时常见的历法手段。[①] 也就是说，上述四个太阳神反映了一种产生于商代以前的历法传统。这一传统，在《尧典》中表现为羲仲、羲叔、和仲、和叔四者的关系，即以羲仲司东，“寅宾出日”；以羲叔司南，“以正仲夏”；以和仲司西，“寅饯纳日”；以和叔司北，“以正仲冬”。在《左传·昭公十七年》中，则表现为玄鸟、伯赵、青鸟、丹鸟四者的关系，即“我高祖少皞挚之立也”，使玄鸟司分、伯赵司至、青鸟司启、丹鸟司闭。为什么说上述四分是紧接于一日二分之后的祭祀形式呢？这因为“寅宾出日”、“寅饯纳日”的提法是出现在二至二分材料中的，而“高祖少皞挚”云云则表明了它的时代——以高祖少皞挚为祭主的时代。我们现在知道，这个时代实现了周日祭典与周年祭典的对应，以及一日四分观念和东西南北四向观念的对应。

（四）如果说东夷民族的祭祀曾经经历宗庙二分（出日和入日）的阶段和宗庙四分（二分二至）的阶段，那么，昭明、昌若二神便属于商先公祀统的六分阶段。他们继相土和冥而产生出来，代表了商王祭祀系统正式成立的历史阶段。其特点是把“寅宾出日”和“寅饯纳日”这两个时段各分为二：在日出之前设太皞之祀，在日出之后设昭明之祀，在日落之后设少皞之祀，在日落之前设昌若之祀，一昼夜遂被分为六个时段。这六个时段应当是以“寅”（帝喾＝寅日仪式开始）、“巳”（昭明＝寅日仪式结束）、“午”（相土＝日中）、“申”（昌若＝重新举行寅日仪式）、“亥”（挚＝纳日仪式结束）、“子”（冥＝日昏微）为名的。因为这样就可以解释，何以在商先公中会出现“王亥”一名；也可以解释，何以此“亥”字会是一个同鸟相关联的符号。这两个问题的答案是：“亥”的意思是阂

---

① 萧良琼：《卜辞中的“立中”与商代的圭表测景》，载《科技史文集》第10辑，上海科技出版社1983年版。

藏，即结束寅饯纳日的仪式，收藏太阳于地底。所以，以“亥”来代表这一时段，并以其同音字“挚”和“契”来命名日落之后这一时段的祀主。这种六分制的祭祀系统，是和商民族的王权观念同时产生出来的。因此，作为祀主的商王，也就有了戴鸟这种表达王权的符号形式。

在古代文献中，昭明是一个和阏伯颇有交叉关系的人物。《荀子·成相》说：“契玄王，生昭明，居于砥石迁于商。”杨倞注：“契卒，子昭明立也。……《左氏传》曰：‘阏伯居商丘，相土因之。’相土，昭明子也。”“阏伯居商丘”这段话见于《左传·襄公九年》，而《左传·昭公元年》的说法是：

> 昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰。商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参。唐人是因，以服事夏、商。

考虑到“契—昭明—相土”和“高辛—阏伯—相土”的同位关系，丁山认为昭明、阏伯是同一人：“辰星（启明）见而天明，此阏伯所以又名昭明欤!”[①] 如果这一推测成立，那么昭明、昌若的关系，便可以比拟为“伯曰阏伯，季曰实沈”的关系。也就是说，卜辞中的商王“季”，很可能就是昌若。《楚辞·天问》说“該秉季德”，又说“恒秉季德”。这两句话素无的解，但若放在“商先公祀统六分阶段”这一背景下，理解为

寅（帝喾）—巳（昭明）—午（相土）—季（昌若）—该（恒）[②]—子（冥）

的关联，那么，“契—昭明—相土”和“高辛—阏伯—相土”的同位关系，以及“該秉季德”和“恒秉季德”的同位关系，便都能得到合理解释。

---

① 丁山：《卜辞所见先帝高祖六宗考》，载《文史》第43辑。

② 王亥、王恒其实是同一人。王国维《殷卜辞中所见先公先王考》（载《观堂集林》卷九）说到：在甲骨文中，“恒”字象月之上弦。《诗·小雅·天保》：“如月之恒。”《毛传》：“恒，弦也。”可证“恒”从“月”得名。丁山《卜辞所见先帝高祖六宗考》则说到：亥亦象月。《淮南子·时则》：“孟冬之月，招摇指亥。”《史记·律书》：“十月，于十二子为亥。亥者，该也，言阳气藏于下，故该也。”《管子·五行》：“北方曰月，其时曰冬。”所以王亥的神格也就是冬月。

（五）作为产生于宾日、纳日仪式的辰名，振和曹圉应当是最后二神。东方振排在八王祀统之末，表明他是晚出之神。"振"和"曹圉"二名的另一特点是：它们实际上是关于时刻（而不是时辰）的名称。这两个时刻是一天当中两个最重要的时刻：太阳振羽而出的时刻和太阳受枷入地的时刻。于是，它们加入了八王祀统。

（六）八位先公同十二辰名的对应关系是十分明显的。通过这种对应关系，可以了解商民族的太阳崇拜、祭祀制度、计时方式的同步发展。这一发展的一个重要环节是：大约在八王祀统成立之前后，商民族建立了十二辰制，综合两类术语——关于宾日、纳日仪式的术语和关于太阳生灭过程的术语——形成了十二支。这就是说，由于计时的需要，十二支超越八王系统而成为十二分制。过去是依祭祀仪典对每个昼夜作分段纪时，现在，纪时符号开始脱离仪典而独立。可以推测，这是和纪日之制同步发展的。这一制度类似于彝族十月历的一年十月、一月三十六天制，以如下祭祀方式为基础：

寅日：与迎日仪式（寅宾出日仪式）相对应，祭帝喾；

辰日：与日出仪式相对应，祭振；

巳日：与升日仪式（寅宾出日结束仪式）相对应，祭昭明；

午日：与日中仪式相对应，祭相土；

申日：与再迎日仪式（寅饯纳日仪式）相对应，祭昌若；

酉日：与日入仪式相对应，祭曹圉；

亥日：与藏日仪式（寅饯纳日结束仪式）相对应，祭契；

子日：与阴阳相交仪式相对应，祭冥。

虽然古代资料没有对上述制度做直接表述，但是，有很多迹象可以证明它的存在。其中一个迹象是所谓商代的"日界"或"日始"（一日的起始）。关于商代日始问题，过去有三说，一说商代人以天明为一日之始，其说见于董作宾《殷历谱》等①；

① 董作宾：《殷历谱》，1945 年 4 月《中央研究院历史语言研究所专刊》；又《商代的纪日法》，载台湾大学《文史哲学报》第 5 期，1953 年。宋镇豪：《试论殷代的记时制度》，载《全国商史学术讨论会论文集》，《殷都学刊》增刊，1985 年。常玉芝：《殷商历法研究・殷代的日始》，吉林文史出版社 1998 年版，第 181 页至 208 页。

一说商代人以夜半为一日之始，其说见于美国天文学家德效骞《商代的纪日法》等[1]；一说商代人以“夙”（鸡鸣之时）为一日之始，其说见于彭裕商《殷代日界小议》等。[2] 在这三种说法中，夜半之说遇到了许多反证，而天明之说则得到了较多资料的支持。例如殷卜辞中有“终日”、“终夕”的提法，表明日界是白天和黑夜的分界。又如殷卜辞往往同条载有“日”、“夕”二字，凡日、夕属同一干支的，则日在前，夕在后；凡日、夕分属两个干支的，则夕在前，日在后。这说明商人称述干支的习惯是日夕相连，或夕日交替，即以天明为日界。[3] 此外，卜辞中的“翌”，均用来表示黑夜之后的一个白天。殷卜辞中有许多时称词，其中表示一日之始的词，亦即紧接在“翌”之后的词，总是“旦”、“明”、“朝”等词。通过分析这些时称“可以看到，商人对一日的时段划分还是不均匀的，他们还处在不等时的计时法阶段”。[4] 这种情况说明了什么呢？它正好说明，商民族划分时段的传统标准，并不是均匀的计时法，而是某种活动，即每天的太阳祭典。

前文谈到，古人是依靠空间而认识时间的。其实，更准确的说法是：人类是依靠自己的活动——包括对太阳视运动的观察——来认识时间的。正因为这样，殷墟卜辞的时限词遂往往联系于一定的仪式行为。例如“食日”、“小食”等词，便是对一日四次上食祭祖制度的反映。据《白虎通·礼乐》，这四次上食分别是“平旦食”、“昼食”、“晡食”、“暮食”；在居延汉简中，它们被称作“蚤食”、“食时”、“餔食”、“暮食”。[5] 由此看来，意为昼夜之分的“日之始”必须理解为意

---

① 德效骞：《商代的纪日法》，载《通报》第40期，1951年。周法高：《论商代月蚀的记日法》，载《哈佛亚洲学报》第25期，1964—1965年；赵林译文载《大陆杂志》第35卷第3期，1967年。劳干：《从甲午月蚀讨论殷周年代的关键问题》，载《历史语言研究所集刊》第64本第3分，1983年。李学勤：《〈英藏〉月食卜骨及干支日分界》，载《夏商周年代学札记》，辽宁大学出版社1999年版。

② 彭裕商：《殷代日界小议》，载《殷都学刊》2000年第2期。黄天树：《殷代的日界》，载《华学》第4辑，紫禁城出版社2000年版。王晖：《商周日界考辨：兼论牧野大战的时间》，载《殷周文明暨纪念三星堆遗址发现七十周年国际学术研讨会论文集》，社会科学文献出版社2003年版。

③ 葛英会：《殷历日始浅析》，载《商承祚教授百年诞辰纪念文集》，文物出版社2003年版。

④ 常玉芝：《商代日始论辨》，载《考古学研究（五）：庆祝邹衡先生七十五寿辰暨从事考古研究五十年论文集》上册，科学出版社2003年版。

⑤ 参见饶宗颐：《殷代的日祭与日书蠡测》，载《华学》第1辑，中山大学出版社1995年版。

为太阳活动的“日之始”，因为人们的日常活动必然要和太阳的昼出夜伏相联系。我们看到的事实也是这样：商民族通过迎祭太阳神帝喾于寅时的方式而建立起了他们的日始观念。以下言论，证明这一观念是源远流长的：

> 《史记·历书》：“昔自在古，历建正作于孟春。于时冰泮发蛰，百草奋兴，秭鴂先滜。物乃岁具，生于东，次顺四时，卒于冬分。时鸡三号，卒明。抚十二节，卒于丑。”《正义》：“抚犹循也。自平明寅至鸡鸣丑，凡十二辰，辰尽丑又至明朝寅，使一日一夜，故曰幽明。”
>
> 《论衡·調时》：“一日之中分为十二时，平旦寅、日出卯也。”

这些言论反映了日始观念同年始观念的对应，同时也反映了“平旦寅”作为日始的长期存在。从这个角度看，以下问题都可以联系商民族的太阳祭祀制度加以解答。这些问题包括：

> 为什么古人会有“寅为阳正”、“摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降”[①] 等崇寅观念？
>
> 契为什么又名为“亥”或“核”、“该”？
>
> 商王的天干祀统从何而来？

现在我们知道这些问题的答案：古代的崇寅观念是同商代的日始观念（以“平旦寅”为一日之始）相关联的，这一制度在本质上由迎祭太阳神帝喾于寅时的仪式决定。契之所以又名为“亥”、“核”或“该”，是因为它代表闳藏的太阳，设祭于亥时。商王天干祀统的远源是太阳祭典，以八王祀统为其滥觞。

有必要补充的是：以“平旦寅”为日始，其渊源可以追溯到夏代。《大戴礼记·诰志》有一段话，乃和上文所引《史记·历书》内容一致，云：

> 虞夏之历，建正于孟春。于时冰泮发蛰，百草权舆，瑞雉无释，物乃岁俱，生于东，次顺四时，卒于冬方。于时鸡三号，卒明。

---

① 《离骚》及王逸注。

这就是说，夏代已是以“鸡三号”亦即“平明”之时为一日之始的。参看下文关于鸡彝和夏代灌礼的论述，我们知道，夏民族的鸡彝制度，乃联系于以太阳信仰、生命信仰为实质的鸡崇拜。夏人通过对雄鸡啼晓之现象的观察，建立起这一观念，并使之久远地流传下来。

因此，上甲以前的八王祀统不仅反映了商民族对于太阳视运动的早期认识，而且具有谱系意义。这个谱系以“帝喾—契—冥—相土—昭明—昌若—曹圉—振”的顺序排列为特征。在我们看来，它实际上按照商民族的历法进步过程区分了这个民族的历史发展。

（七）由于得名于祭祀仪典，因此，关于以上八位先公的描写，是神话成分多于历史成分的。不过，《国语·鲁语》有云“商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤”，《礼记·祭法》有云“殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤”。这两种说法的内容完全一致，证明神话之中亦有深厚的史实作为素地。至于上述四层次之说同《世本》等史籍所载的世次彼此并不一致，其缘故为何，则应当从先公之名本有的歧义中去寻找。

按先公之名多有别名，其实缘于这些名称的多重功能——它们既代表了抽象事物（祀典），又代表了具体事物（祭主）。例如，关于契、冥之别名的种种歧说，便是来源于祭名和祭主名的相混。它所反映的历史真相应当是：在亥祭（或亥庙之祭）的仪式上，曾有过契、王亥、夔、上甲微等等祭主；在冥祭（或冥庙之祭）的仪式上，曾有过冥、季、昏等等祭主。

另外两个例子是契、夔、王亥、上甲微等先公，以及冥、季、昏等先公。我们注意到，在记载中，这些先公之名的内涵是既同且异的。例如殷墟卜辞表明，夔、上甲、王亥是常常一起被祭祀的，文献中的殷人“祖契”之说亦与卜辞中的“高祖上甲”、“高祖夔”之说相合①；但在世系上它们却处于不同的位置。怎样解释这一情况呢？大概只有“合祭之庙”一说②可以解释，即解释为不同世次、不同系属的先公一同祭于契庙或亥庙。至于冥、季、昏等先公之间的同异，王国

① 郭振禄：《小屯南地甲骨综论》，载《考古学报》1997 年第 1 期；曹定云：《夔为殷契考》，载《中原文物》1997 年第 1 期。

② 胡厚宣：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，第 16 页，载《甲骨学商史论丛初集》，成都齐鲁大学 1944 年版；河北教育出版社 2002 年版上册，第 111 页。

维曾根据季与该的父子关系，判断季就是冥（季为禾苗，为幼小，涵义亦与冥相近）；陈梦家则认为《天问》中的昏、微相当于《殷本纪》中的冥、微[①]。这中间的关系，也应当解释为祭典和祭主的共名。或者说，根据《国语·鲁语》所谓“舜勤民事而野死”，“契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪”云云，可以判断世次差异的实质是按不同标准对祭主做出了不同的选择。因此，历史为我们留下的关于商先公世次的以下资料：

《诗·长发》：玄王—相土—汤

《鲁语》：帝喾……—契（上甲微）—冥—汤

《天问》：帝喾—季—该（恒）—昏、微

《世本》：契—昭明—相土—昌若—曹圉（根国）—冥—振（核）

《殷本纪》：契—昭明—相土—昌若—曹圉—冥—振—微……汤

可以看作不同的祭祀制度或祭祀内容的反映。也就是说，它们代表了不同时代的人对先公祀统的认识。

二、 天干和商民族的历法

在以上论述中，我们已经接触到了天干的问题。例如我们谈到，在契祭的仪式上曾有过王亥、夔、上甲微等等祭主。这里的上甲微，就是一个（也可以说是第一个）以天干为名号的先公。

上甲微在殷墟卜辞中的出现，是一件很有意义的事情。因为它代表了另外一个符号系统的开端，或者说，开始了以天干为祭名的时代。尽管在商先公先王中，只有王亥一人是以十二支为名的，但如上所述，整个商先公的祀统都暗含了十二支的循环次序。而在上甲微以后，所有的商王庙号便是以天干为标志的了。因此，上甲和王亥的关联，便意味着它正处在某种时代变革的交叉点上。以下几条资料，是这一状况的反映：

---

① 陈梦家：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《殷墟卜辞综述》，第341页。

1. 辛巳卜，贞，王亥上甲即于河。(《殷契佚存》888)

2. 辛巳卜，贞，来辛卯酒河，十牛，卯十牢，王亥燎十牛，卯十牢，上甲燎十牛，卯十牢。(《小屯南地甲骨》116)

3. …未卜，求雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示率牡。(《殷契佚存》986)

4. 甲辰贞，今日求禾自上甲十示又三。(《小屯南地甲骨》827)

5. 甲午贞，乙未酒高祖亥…大乙羌五、牛三，祖乙羌…小乙羌三牛二，父丁羌五牛三，亡壱。(《甲骨文合集》32087)

6. …高祖亥，卯于上甲…祖乙羌五…牛亡壱。(《小屯南地甲骨》665)

按照郭振禄的意见，1.2. 两条说明上甲的祭礼与王亥、河等先祖完全相同；3.4. 两条说明殷人在行五示、十示或合祭全部大小示时也以上甲为首；5.6. 两条则可以相互补充，说明王亥、上甲、大乙、祖乙、小乙、父丁等人是在世系上次第连接的。因此，"王亥是一个历史时期的最后一人，上甲则是另一个历史时期的第一个人"。[①] (图 4-78)

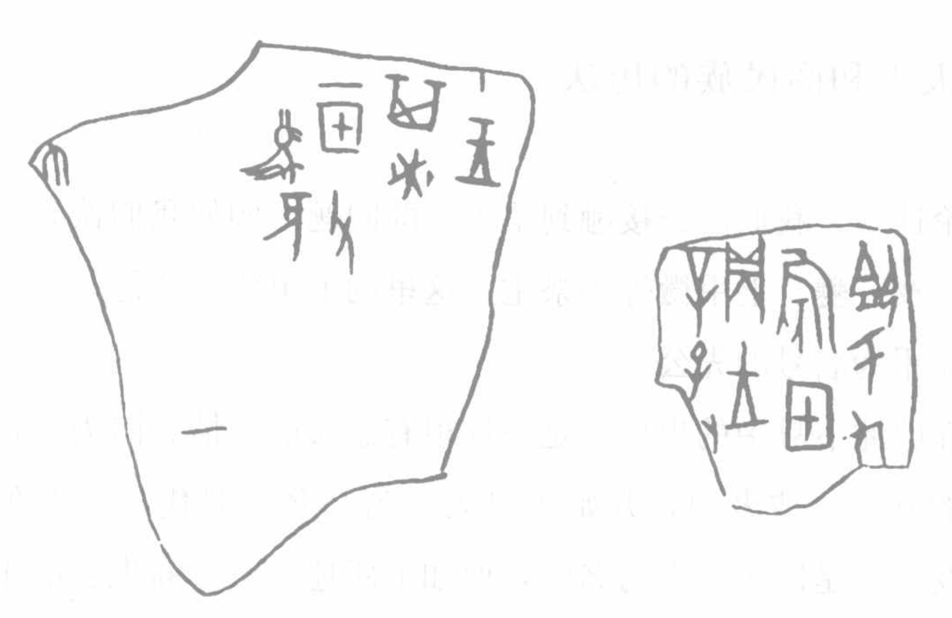


图 4-78 甲骨文中的王亥和上甲

左图为明义士《殷虚卜辞》第 738 片的摹本，其上文字为"王其賓报上甲父亥?"右图为商承祚《殷契佚存》第 888 片的摹本，其上文字为"辛巳卜，贞：王亥报甲乡，于河□?"这两句话当中的"亥"字是图画文字，"甲"字是符号文字。

① 郭振禄：《小屯南地甲骨综论》，参见前文注。

应当怎样来理解上述情况呢？是不是可以猜测，从上甲开始，产生了一套新的政治体系和技术体系？回答应当是肯定的。我的看法是，十二辰名意味着商民族在祭日（太阳）制度、计时制度和祭祖制度等方面都建立了一个传统。这一传统贯彻到天干祀统之中，便形成了一套新的祭日与庙号的共名体系。但这两者（十二辰系统和十干系统）是有区别的：如果说十二支联系于对太阳视运动的观察，那么，十干便联系于对月亮运行周期的观察；如果说十二支联系于一种以十二（或三十六）为周期的祭祀制度或历法制度，那么，十干便联系于一种以十（或三十）为周期的祭祀制度或历法制度。因此，十干意味着一种科技史上的进步——它反映了朔望月和回归年的初步协调。另外，它还意味着一种政治制度上的进步。从十干各名的初始涵义看，它代表了太阳崇拜同以凤凰形象和戴辛形象为标志的王权崇拜的结合。这应当就是新的祀统之所以能建立起来的理由。

发生在上甲时代的上述变革，并非只是推测。据《竹书纪年》记载，帝泄十六年，上甲微曾经在河伯军队的帮助下，讨伐有易，杀其君绵臣。这件事造成了殷王朝的中兴。故《国语·鲁语》说："上甲微能帅契者也，商人报焉。"沈约《竹书纪年注》也说："殷上甲微假师于河伯，以伐有易，灭之，遂杀其君绵臣。中叶衰，而上甲微复兴，故殷人报焉。"另外，在《太平御览》卷五二九所引《世本》中，还记有"微作禓、五祀"之事。这里的"禓"，指的是傩礼[①]；五祀，指的是门祀、户祀、井祀、灶祀、中霤之祀。关于此事，记载有云：

《太平御览》卷五二九注："微者，殷王八世孙也。禓者，强死男也。谓时傩索室驱疫，逐强死鬼也。五者，谓门、户及井、灶、中霤也。"

《礼记·月令》季冬之月："命有司大难，旁磔，出土牛以送寒气。"郑玄注："此难，难阴气也。难阴始于此者，阴气右行，此月之中，日历虚、危，虚、危有坟墓四司之气为厉鬼，将随强阴出害人也。旁磔于四方之门，磔，攘也。"

① 参见饶宗颐：《殷上甲微作禓（傩）考》，载《甲骨集林》，《饶宗颐二十世纪学术文集》第四册卷二，台北：新文丰出版公司2003年版。

这里说的“傩”（“难”），又称“时傩”，是定期举行的仪典，以驱逐阴气为目的。由上述记载可见，傩礼是同天文历法相关联的仪典。它包含这样一个信仰——太阳经行北陆、气象到达阴极之时，有“四司之气为厉鬼”。这是上甲微“作禓”之举的思想基础。它意味着，在上甲微时代，不仅发生了重大的政治变革，而且发生了重大的礼制变革。在卜辞中，这些变革的确留下了深刻的遗迹。其表现是：在商人的祭祀仪礼中，上甲微显示出崇高的地位，享受隆重的祭祀和虔敬的信奉，“二期祖甲及五期帝乙帝辛时之五种祀典，彡、翌、祭、壹、劦，则均以上甲为祭祀之首。”① 通过这一背景去看新祀统的建立，可以说，它就是一件顺理成章的事情了。

不过，为了说明关于新祀统的上述推测，我们还想进一步考察一下十干的初始涵义。鉴于这是一组流行在商民族当中的仪式符号，是一组同历法相关联的符号，我们拟把鸟崇拜、太阳崇拜以及相关的物候观念作为深入其中的线索。果然，这一组符号因此而呈现出合乎逻辑的面貌：

甲：在甲骨文中作“十”形，乃代表初生的太阳。新石器时代的大量纹饰资料，证明十字纹是太阳的象征或太阳与鸟羽之复合意象的象征（图 2-08）。古人认为天有十日，故此字亦用来代表数字“十”。卜辞中“上甲”写为“田”形（图 4-79），意为日在圈中，光芒微现，所以上甲又名“上甲微”。上甲一名沿用既久，“田”形后来也成为一旬之首的代表，直接用为“甲”的标志。在早期的训诂学资料中，此字仍被看作东方的象征和万物萌生的象征：

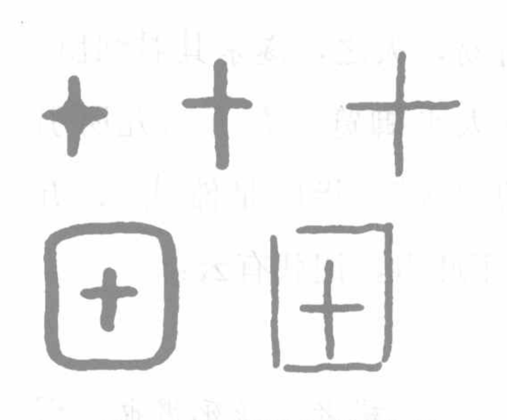


图 4-79　甲骨文“甲”字

《说文解字·甲部》：“甲，东方之孟，阳气萌动。从木戴孚之象。”

《白虎通义·五行》：“甲者，万物孚甲也。”

《释名·释天》：“甲，孚甲也，万物解孚甲而生也。”

① 严一萍：《殷商本纪·先公近祖本纪》，台北：艺文印书馆 1991 年版，第 43 页。

这证明“甲”的原始意义指日之初生，也证明“甲”字曾用以纪月，代表日光微现之月、“启蛰”之月或“寒日涤冻涂”之月①——此即《夏小正》之所谓正月。

乙：在甲骨文中作曲折形（图4-80），代表玄鸟之身。此字亦即《说文解字》中的“乙”字。《说文解字》虽分“乙”、“乚”为两字，但此二字同形，同为影母质韵字，其始当为一字。《说文解字》说：“乚，玄鸟也。齐鲁谓之乚，取其鸣自呼，象形。”同部之字有“孔”、“乳”二字。“孔”意为嘉美，乃取春日玄鸟至，至而得子，因此而嘉美之义；“乳”意为“人及鸟生子”，乃取“玄鸟至之日，祠于高禖以请子”之义。可见“乙”是从古代玄鸟传说中产生的文字。新石器时代的许多玄鸟（三足乌）鸟纹，同段玉裁注所谓“象翅开首竦”之说相符合，证明“乙”字确为玄鸟的标志——既像鸟身之形，又代表鸟至之时。《夏小正》说二月有“降燕之象”②，所以在商民族的历法中，乙次于甲，兼表二月。《说文解字》说“乙象春草木冤曲而出”云云，亦是二月之象。

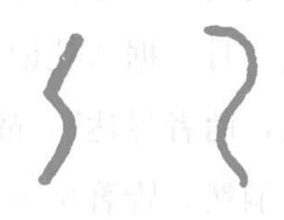


图 4-80
甲骨文“乙”字

丙：在甲骨文中作柄形（图4-81），代表秉持鸷鸟。此字与见于山西灵石旌介村商墓、殷墟西区的鬲形族徽（图4-82）并不相同③，参考吴其昌关于“丙”即“柄”，代表植戈矛之物④的说法，可知它的原义是执持，亦即“秉”。其形亦见于“商”字下部（图4-83）。据本章第一节关于“商”的讨论，可推测它是一个关于鸷鸟的符号，亦即秉持鸷鸟（萑，图4-84）之尾。所以《广雅》释



图 4-81　甲骨文“丙”字

① 《夏小正·正月》戴德传：“启蛰，言始发蛰也。”“寒日涤冻涂，涤也者，变也，变而暖也。冻涂者，冻下而泽上多也。”

② 《夏小正·二月》“来降燕乃睇”戴德传：“燕，乙也。降者，下也。言来者何也？莫能见其始出也，故曰来降。言乃睇何也？睇者眄也；眄者，视可为室者也。百鸟皆曰巢。室，穴也。”

③ 参见《山西灵石旌介村商墓》，载《文物》1986年第11期；《殷墟西区墓地分析》，载《考古》1997年第1期；邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第346页。

④ 吴其昌：《殷墟书契解诂》，台北：艺文印书馆1960年版，第369页。

“秉”说：“秉……蒦……持也。”《说文解字》释“雈”说：“雈，鸱属。……有毛角。”又释“蒦”说：“规蒦，商也。从又持雈。一曰视遽貌；一曰蒦，度也。”参考商人以鳩鸟统指鸷鸟的观念（见本章第一节），可以推测此鸷鸟具体指的就是鳩鸟。《夏小正》说三月有“鸣鳩”之象①，所以商人以“丙”字次于乙，代表三月。据《礼记·月令》，三月的物候特征是“生气方盛，阳气发泄，句者毕出，萌者尽达”。故“丙”字有“炳明”一义。例如《释名》说：“丙，炳也，物生炳然，皆著见也。”



图 4-82　山西灵石旌介村商墓族徽

上方为山西灵石旌介村一号商墓鼎、尊、卣、爵等铜器的铭文拓片，下方为二号商墓鼎、簋、觚、爵等铜器的铭文拓片。采自《文物》1986 年第 11 期第 7 页、14 页。



图 4-83　甲骨文“商”字　**图 4-84　甲骨文“雈”字**　**图 4-85　甲骨文“丁”字**

①《夏小正·三月》“鸣鳩”戴德传：“言始相命也。先鸣而后鳩何也？鳩者鸣而后知其鳩也。”

丁：在甲骨文中作方孔或圆孔之形（图 4-85），代表雉鸟之目。郭沫若《释支干》曾说“丁”是“睛”的古字，二字同韵。古有“目不识丁”的成语，其涵义即相当于《淮南子·主术》所说的“达视犹不能见其睛”。郭氏此说是有道理的，只是在我看来，“丁”不宜释为鱼目，而应释为鸟目。从新石器时代的鸟纹







图 4-86　新石器彩陶上的旋纹

三件彩陶均出自马家窑文化遗址。1 为石岭下类型，2、3 为马家窑类型。采自张朋川《中国彩陶图谱》第 167 页。旋纹的中心部位实为鸟睛纹，参见图 3-72、3-73、3-77。

饰看，鸟睛崇拜十分普遍，其形且作“丁”形（图 4-86）。另外，以眼睛代表太阳，或以目和日互拟，这在早期文化中很常见，例如古有“盘古垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月”之说①。又如《山海经·大荒东经》说到夔的形象：“其光如日月，其声如雷”；在陆德明《庄子·秋水》释文引李颐中，此句作“目光如日月”，这说明古人素有将眼睛代表太阳的习惯。② 此外，良渚文化玉器上常有一种雕琢精致的神符，其构图相同：下为三层台阶的祭坛，坛上竖立一柱，柱上站立一鸟。祭坛上的太阳符号，有时就用“目”来表示（图 4-87）。殷墟妇好墓青铜器上的夔龙纹、饕餮纹，其眼睛的构形也和甲骨文

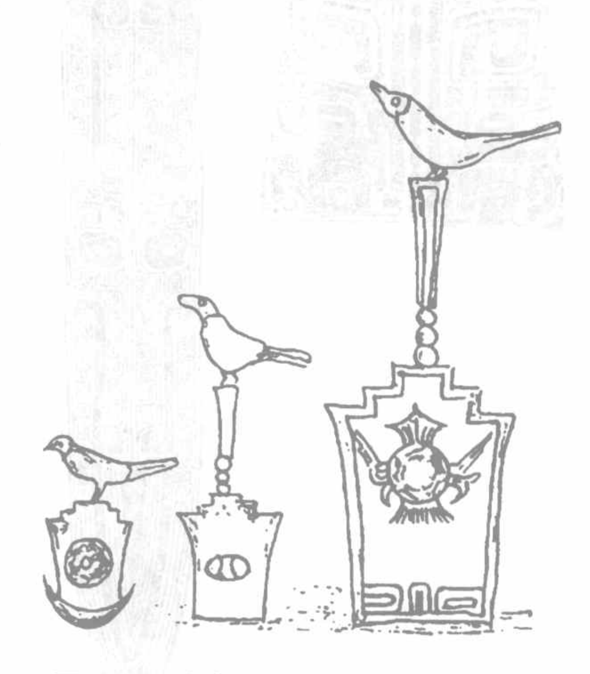


图 4-87　良渚文化玉器上的刻画符号

这种刻符在良渚文化玉器上很多见，被称作“鸟立祭坛”。祭坛上所刻画的都是太阳符号，但其表现形式不尽相同。此三图都见于美国佛利尔美术馆所藏玉璧，太阳符号分别是圆涡纹、目纹、鸟纹。这说明“目”和“日”具有相同的涵义。

① 《广博物志》卷九引《元气论》，《绎史》卷一引《五运历年记》。

② 参看江林昌：《楚辞中所见殷族先公考》，载《历史研究》1995 年第 5 期。

“日”字一致，往往作框内一短划状（图 4-88）。甲骨、金文中又有“眾”字，它在甲骨文中写为众人立于日下之形，到西周金文中则写为众人立于“目”下之形（图 4-89），说明“‘日’与‘目’具有神秘的内在联系”①。这种联系，恰好可以解释仰韶文化鸟睛纹的圈中横线的涵义。而根据前文对长尾鸟的考察，我们知道鸟睛纹饰的具体内容便是以雉目象征火和太阳，这些纹饰是太阳崇拜和雉类鸟崇拜相结合的产物。在商民族的历法中，“丁”指初夏四月，便是源于这一象征义的。《夏小正》说四月之象为“王萯莠”（萯草生实）、“越有大旱”，《说文解字》说丁夏之象为万物丁实，《礼记·月令》说孟夏之象为“盛德在火”。这些解释都反映了“丁”字的两个原始涵义：同太阳相联系的丁实的涵义、同雉目相联系的火的涵义。从“丁实”一义中，后来还衍生了“丁壮”一义。②

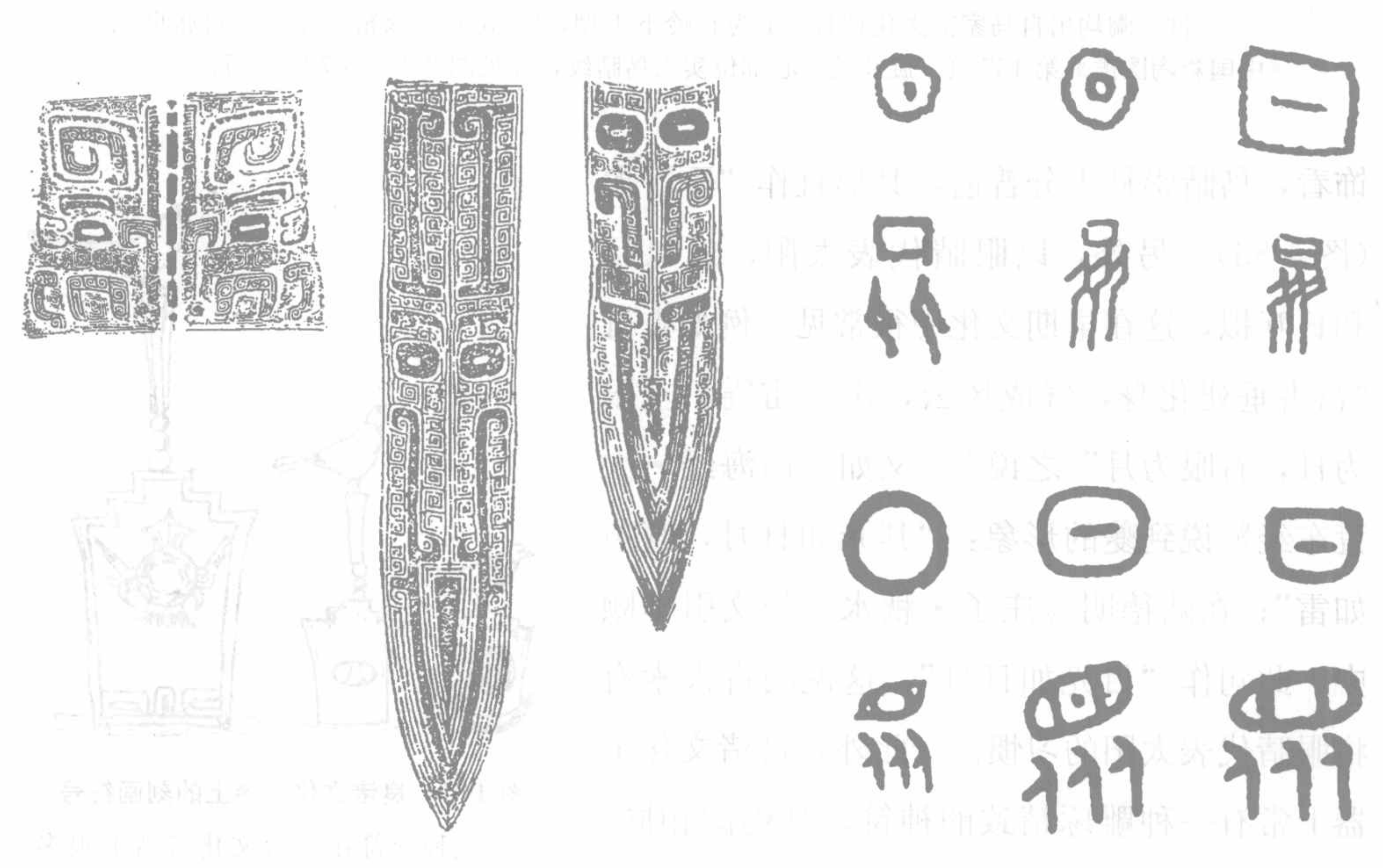


图 4-88 殷墟妇好墓中的兽面纹

左为大方斝短边下腹纹饰，中为羊觚上纹饰，右为并父辛觚上纹饰。

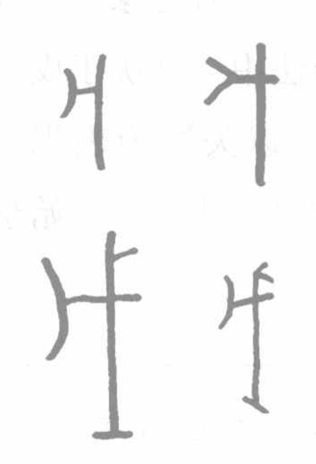
图 4-89 甲骨文、金文中的“日”字和“众”字

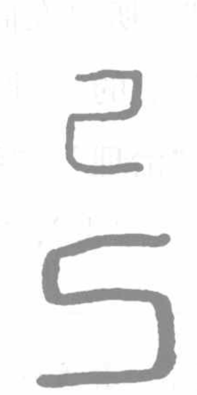
① 邓淑苹：《刻有天象符号的良渚玉器研究》，载《石璋如院士百岁祝寿论文集：考古·历史·文化》，台北：南天书局 2002 年版。

② 《说文解字》：“丁，夏时万物皆丁实。”徐锴本作“夏时万物皆丁壮”。

戊：在甲骨文中作干戚之形（图 4-90），据前文所述，乃对应于戴干之鸟。金文中亦有此鸟，即“鸾”或“鶇”（图 4-04）。“鶇”在昭公十七年《左传》称作“爽鸠”，杜预注说亦即鹰：“爽鸠，鹰也。鸷，故为司寇，主盗贼。”“鸾”在同年《左传》称作“鶌鸠”，据《尔雅·释鸟》及郭璞注，此鸟亦即鹗或雕。《夏小正》记五月之象为“鸠为鹰”，按洪氏《夏小正疏义》的说法，这指的是鹰已飞而未鸷。由此可知古人曾以爽鸠、鶌鸠等鹰鸠类鸟代表五月。所以商人以戊次于丁，作为五月的代表。《礼记·月令》说五月（仲夏之月）有“登黍”、“木堇荣”之象，所以在“戊”字中，后来还衍生了“茂”这一义，例如《释名·释天》说：“戊，茂也。物皆茂盛也。”

己：在甲骨文中作曲绳之形（图 4-91），代表鸷击之鸟。罗振玉、郭沫若曾据甲骨文中“第”、“雉”、“叔”等含“己”符的诸种字形，释“己”为鸢之缴。罗氏之说云：“雉……今以卜辞考之，古文乃从夷。盖象以绳系矢而射，所谓缯缴者也。”① 这一解释是可以信从的；不过根据商人将雉奉为神鸟、以禘礼祭之② 等迹象，可以进一步判断“雉”字中的“矢”形乃象征迅捷、鸷击的神力(图 4-92)。这正如《释名·释兵》所说：“矢，指也。言其有所指向，迅疾也。又谓之箭，前进也。”换言之，可把缴形之“己”理解为如矢之击。





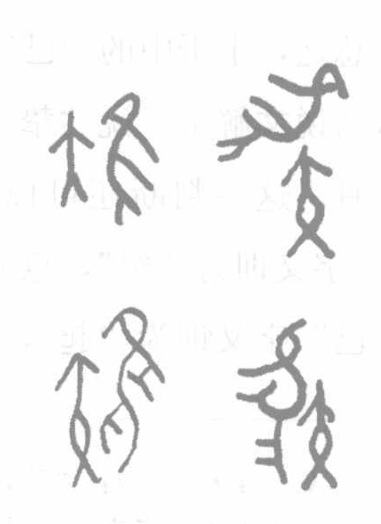




图 4-90　甲骨文“戊”字　　**图 4-91　甲骨文“己”字**　　**图 4-92　甲骨文“雉”字**

① 罗振玉：《殷墟书契考释》卷中；郭沫若：《释支干》，载《郭沫若全集·考古编》第一卷。

② 胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，《历史论丛》第一辑第 154 页，1964 年。

关于“己”和鸷击之鸟的关联，今有以下三个旁证：

其一，《说文解字》释“鸖”云：“如鹊短尾，射之，衔矢射人。”可见古人认为鸟有射人的神力。

其二，《左传·文公七年》说：“穆伯娶于莒，曰戴己。”按莒人原姓嬴，是少皞挚的后代。《左传·隐公二年》正义引杜预《世族谱》：“莒，嬴姓，少昊之后。”《世本·氏姓篇》：“莒，自纪公以下为己姓。”如果说少皞挚是鸷鸟的象征，那么，作为少皞挚的后代，莒人在后来改用己姓，应当出于崇拜鸷鸟的缘故。姓己而以“戴己”为名，亦显然和古人关于戴干、戴辛的说法有相类似的用意。这也就是把“己”看作可戴之物，认为“己”代表了鸷鸟的神力。

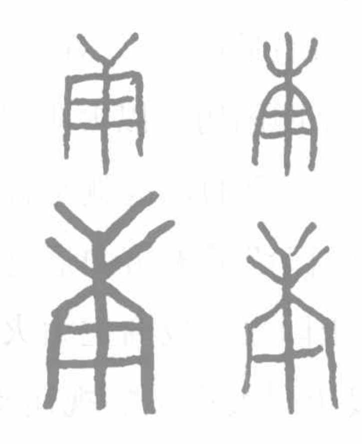
其三，在金文中，“夷”字作“矢”、“己”相合之形——从矢从己。这意味着“夷”有鸷击的神力。旧释夷字为“从大从弓”，这种解释不甚合理。因为“夷”字读若“尸”，从矢得声，而非从大或弓得声。《左传·昭公十七年》服虔注说“夷”、“雉”二字相通。这两个字便是同从“矢”声、同含“己”形之字。《〈易·明夷〉序卦传》释“夷”为“伤”，《左传·隐公六年》杜预注释“夷”为“杀”，《国语·周语》贾逵注释“夷其宗庙”之“夷”为“毁”，又《释名》释“夷矛”之“夷”为“夷灭”：这些解释，都表明“夷”字原有击杀一义。

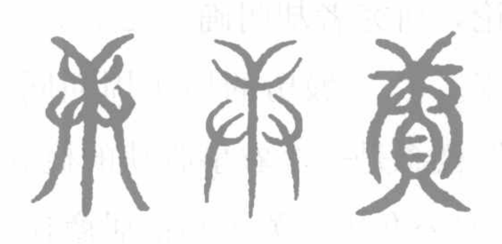
总之，十干中的“己”，是鸷击之鸟的象征。《夏小正》说六月之象为“鹰始挚”，《说文解字》说“挚，击杀鸟也”。所以在商民族的历法中，己次于戊，代表六月。这一判断还可以证诸“己”字的两种引申义：己以矢缴为表识，故“己”字又训为“纪”，意为“记识”、“治理”、“纲维”；① “己”代表“鹰始挚”，故“己”字又训为“起”，意为“发步”、“飞”、“起发以出”。②

---

① 《广雅·释天》：“己，纪也。”《释名·释天》：“己，纪也，皆有定形，可纪识也。”《说文通训定声》：“己，即纪之本字。”又《释名·释言语》：“纪，记也，记识之也。”《广韵·止韵》：“纪，亦经纪。”《谷梁传·庄公二十年》范宁注：“纪，治理也。”《素问》“察之有纪”、“脉有经纪”张志聪集注：“纪，纲也。”“纪，维也。”

② 《礼记·月令》“其日戊己”郑玄注：“己之言起也。”又《说文解字·走部》段玉裁注：“起，本发步之称，引伸之训为立，又引伸之为凡始事、凡兴作之称。”《文选·谢朓〈和伏武昌登孙权故城〉》李善注引《庄子》司马彪注：“起，飞也。”《史记·儒林列传》“因以起其家”司马贞索隐：“起者，谓起发以出也。”


图 4-93　甲骨文“庚”字


图 4-94　小篆“庚”字

庚：在甲骨文中作戈盾相合之形（图 4-93），在小篆中作两手奉干之形（图 4-94），代表鸟首之戚。《山海经·海内西经》曾说开明西方的凤皇、鸾鸟皆“戴瞂”。此“瞂”字一作“瞂”，一作“盾”，据扬雄《方言》，三字原是一字，因方言不同而歧为三字。甲骨文中有“盾”字，往往也作戈、盾相合之形（图 4-95）。此“瞂”戴于鸟首，便是“庚”字。古籍对凤凰或鸾凤的描写，除所谓“自歌自舞”、“音如笙簧”之外，在《荀子·解蔽》引逸诗中有“其翼若干”云云。所谓“干”，也就是盾。郭沫若说“庚”字中的盾形有垂物，形似铙钲类乐器。[①] 这就是说，“庚”字表现了兵器性格与乐器性格的结合。从神话角度看，这也就是“音如笙簧”与“其翼若干”的结合，恰好和凤凰的乐神性格相符。从庚之字另有“康”字，训和乐广大，这也说明“庚”字原来联系于凤凰所戴之瞂。《吕氏春秋·古乐》说：“帝喾乃令人抃或鼓鼙，击钟磬，展管篪，因令凤鸟、天翟舞之。帝喾大喜，乃以康帝德。”关于凤凰的这段描写，既表明了“庚”和“康”在古代传说中的关联，也揭示了凤凰戴瞂形象的涵义。


图 4-95
甲骨文“盾”字

为了探求“庚”字得名的原理，我们有必要考察一下殷代的历法。在中国上古史研究领域，这是一个重要但也争讼纷纭的问题。例如关于殷历岁首，即有夏

① 郭沫若：《释支干》，载《郭沫若全集·考古编》第一卷，科学出版社 1982 年版，第 174 页至 175 页。

历三月、四月、五月、六月、十月、十二月等彼此不同的学说。① 不过，通过持续的讨论，研究者却明确了几个事实：（一）殷商历法是阴阳历，以太阴纪月，以太阳纪年。（二）殷历的历年周期同当时的农业周期是一致的，也就是说，殷人的“年”概念是一个农事收获的概念。（三）在殷历中保留了火历的痕迹。根据《左传·襄公九年》关于阏伯居商丘，祀大火星，“相土因之，故商主大火”的记述，以及《昭公元年》关于“辰为商星”的说法，殷历同大火星的视运动有关。（四）殷代不分四季。从文献和地下文字资料两方面看，殷商至周初均无夏、冬两季，而只有春、秋二季。②

在我看来，在殷历岁首诸说中，最能得到以上事实支持的，乃是殷正建午之说。这一学说的要点是把殷历岁首确定在夏正五月或夏至之月。其主要依据有以下几条：

《甲骨文合集》24440 版是殷墟卜辞中最能反映物候纪年的材料。其上所载“月一正曰食麦”云云，可以同古文献中的农事记录相比证。这些记录包括：

《礼记·月令》：“孟夏之月，……农乃登麦。”

《左传·隐公三年》：“四月，郑祭足帅师取温之麦。秋，又取成周之禾。”杨伯峻注：“四月，夏正之四月，麦已熟，故郑人帅师割取之。赵翼《陔余丛考》卷二所谓‘是郑用夏正也’。”

《左传·成公十年》：“六月丙午，晋侯欲麦，使甸人献麦。”杜预注：“周六月，今四月，麦始熟。”

---

① 温少峰等《殷墟卜辞研究》主夏历三月，四川社会科学院出版社 1983 年版，第 118 页至 119 页；常正光《殷历考辨》主夏历四月，文载中华书局 1981 年版《古文字研究》第 6 辑；王晖《殷历岁首新论》主夏历五月，文载《陕西师大学报》1994 年第 2 期；郑慧生《殷正建未说》主夏历六月，文载《史学月刊》1984 年第 1 期；冯时《殷历岁首研究》、《殷代农季与殷历历年》主夏历十月，文载《考古学报》1990 年第 1 期和《中国农史》1993 年第 1 期；董作宾《殷历谱》主夏历十二月，见该书下编卷三《交食谱》；陈梦家《殷墟卜辞综述》则认为当时历法不很精确，多所改易，故岁首有三至四个月的摆动，见中华书局 1988 年重印本，第 223 页。

② 于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局 1983 年版，第 2 页；陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第 226 页至 227 页。

第一条是说孟夏之月始有新麦，二三条是说夏历四月普遍收麦。据此可知，食麦的“月一正”为次于孟夏之月和四月的月份，即夏至之月或仲夏之月。

据《甲骨文合集》12、9525 正、9934 正、9952、9976 正、9990、10020、10094 正等版卜辞的记载，殷代种黍的月份在十三月至翌年二月之间。据《经义述闻》卷十一“初昏大火中种黍菽时”条所引诸书，此时正合夏历五月前后。也就是说，殷历岁首在夏历五月。

卜辞称“今春（屯）”而系以月份的有九月（《前》4.6.6，《合集》9652）、十月（《外》452，《合集》18）、十三月（《簠》人 52）以及二月（《合集》37852），记“秋”而系以月份的有四月（《怀》22、《合集》14158）和七月（《合集》9631）。可见在殷历当中，九至二月为春季，合于夏历一至六月；三至八月为秋季，合于夏历七至十二月。其中殷历一月合夏历五月。

殷历同大火星视运动的关联，可以理解为其岁首同仲夏以及同种黍节令的关联。《尧典》有云“日永星火，以正仲夏”，《夏小正》有云“五月……初昏大火中……种黍菽糜时也”，这说明以火纪时的具体标准就是大火星的昏中——以大火星黄昏见于南中天之时为一年之始。其时是夏历仲夏，而其历法本质则是依农业物候来纪岁时。

上述诸条可以在卜辞的各种节令记录中得到印证。例如胡厚宣曾就卜辞所记气象与月令的关系做过统计，以驳斥“殷建丑”之说。① 其结果正好是对殷正建午之说的支持：

月建	寅	卯	辰	巳		午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
夏历(月)	一	二	三	四		五	六	七	八	九	十	十一	十二
殷历(月)	春季							秋季					
	九	十	十一	十二	十三	一	二	三	四	五	六	七	八
卜雷		1			1	3	2	1					
时令	春1，振旅1					食麦1							

① 胡厚宣：《气候变迁与殷代气候之检讨》，载《甲骨学商史论丛二集》，成都齐鲁大学1945年版，河北教育出版社2002年版。

续表

月　　建	寅	卯	辰	巳		午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
卜　　雨	3	7	5	5	12	16	17	19	13	14	9	9	8
降　　雨	1		2			4	1	1		4	1		
卜　　雹		1	1										
河　　事								1				1	
卜　　年	1	4	3	2	1	3	6	3	1			1	1
𡴘　　年	1	1			2	1	1						
黍　　年			1	1	1	1	4	2	1				
秬　　年							1	2					
立　　黍						1							
黍　　事						1	1						
登　　黍						1							
粟　　年						1		1					

此表是依据《气候变迁与殷代气候之检讨》一文所引用的卜辞辞例，按殷正建午之说重新编制的。它显示：殷代安阳地区的多雷季节在夏历二月以及五至七月。周年有雨，但五至九月雨水最丰沛。卜问农作物的收获（“年”①）多在夏历二至七月之间，这正是从准备播种到收获的阶段；到收割之时（夏历九月十月）就不多卜问了。“河事”两条分别对应于秋汛和冬汛，例如夏历七月正是秋汛为害的时候，故卜辞有“贞：亘（洹河）其有祸？三月”的记录。这一切，同大自然的节律是正好相符的。这证明殷历正月的确对应于夏历五月。

依据以上历法和物候，我们便可以理解“庚”和七月、一月的关系了。这种关系，在《山海经·海内西经》的凤凰神话中已有暗示：

> 开明西有凤皇鸾鸟，皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇。开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树，凤皇鸾鸟皆戴瞂。

① 卜辞中“禾”“年”通用。参见郭沫若：《殷契粹编》考释第4页，科学出版社1965年版；陈炜湛：《卜辞禾年说》，载《甲骨文论集》，上海古籍出版社2003年版。

这段话说的是昆仑之丘的景象，其中一个重要的情况是“凤皇鸾鸟皆戴瞂”。“戴瞂”二字，乃反映了凤凰同一月、七月的关联。为什么这样说呢？因为在古籍所记戴瞂鸟的资料中，可以看到一月（春之始）与七月（秋之始）的对应：

一月（孟春）	七月（孟秋）
《说文解字》：“东方发明”	《说文解字》：“西方鹔鹴”
《夏小正》：正月“鹰则为鸠”	《夏小正》：七月“爽死”
	《礼记・月令》：孟秋之月“鹰乃祭鸟”
戴瞂之音读为“东方发明”之“发”①	戴瞂之象为“爽（鹴）”（图 4-04）

关于此表，可以做以下解释：

据下文第五章第一节所论，昆仑是日入之所，是群鸟委羽（死而更生）之处。与此相应，《夏小正》中有七月“爽死”一说，《礼记・月令》有孟秋之月（七月）“鹰乃祭鸟”一说。《夏小正异议》“爽死”条引徐巨源说：“爽，爽鸠也。死者搏鸟而用之，即鹰祭鸟之别文也。”② 可见“爽死”即所谓“鹰乃祭鸟”。鉴于《夏小正》正月有“鹰则为鸠”之说，我推测：发生在七月、一月的两个相同的事件——“爽死”、“鹰乃祭鸟”和“鹰则为鸠”——可能隐喻了历法上或祭祀制度上的一元复始。“庚”的字义中也正好包含了一元复始的意思，此即所谓“庚，更也”、“庚者时之变”。③ 因此，所谓正月“鹰则为鸠”，说明庚在时令上不仅对应于七月（秋季之始），而且对应于一月（春季之始）。这一关系还见于关于凤凰别名的资料。按凤凰是太阳神鸟，《说文解字》所谓“东方发明，南方焦明，西方鹔鹴，北方幽昌，中央凤皇”，意思是发明、焦明、鹔鹴、幽昌等太阳鸟各司一方一季，而凤凰则代表周天与终年的太阳。这一说法也是同凤凰戴瞂的神话相联系的——“瞂”读为“东方发明”之“发”，“戴瞂”之象为“爽”或“爽（鹴）死”。如果说东方发明是一月的太阳鸟，西方鹔鹴是七月的太阳鸟，那

① 《小尔雅・广器》“瞂，盾也”胡承珙义证：“伐、戚、拔、咙并与瞂通。”
② 载《皇清经解续编》第二册，上海书店版，第 1477 页。
③ 《广雅・释诂三》、《广韵・庚韵》、《玉篇・庚部》、《易・巽》“先庚”王夫之稗疏。

么凤凰戴勴便象征了一月和七月的太阳。

还有一点可以作为旁证，即在古代典籍中，庚除训为“更”外，还训为“赓续”和“道（导）”。① 这些涵义都包括终而更始的内容，其来历正是庚月既为七月（秋季之始）、又为一月（春季之始）的历法。

辛：甲骨文中作斧钺之形（图 4-09），代表鸟首所戴之“辛”。据前文，戴辛是王权和法治的象征，所以“辛”的后起义中有“罪愆”、“辛酸”、“残刻”等义；戴辛的内涵兼括戴干、戴戈、戴戚种种，所以“辛”又用为金属的总名，而有“辛金”一义。在十干中，“辛”的地位同“甲”的地位正相对立：甲代表东方，辛代表西方；甲作为初生的太阳而代表春天和生命的萌发，辛作为兵刃和刑治而代表秋天和生命的收藏。故《释名·释天》说：“辛，新也，物初新者皆收成也。”《南齐书·礼志上》引卢植：“辛之为言自新絜也。”上述对立实际上也是凤凰得以产生的理由。下章将要谈到，对于凤凰和帝喾的崇拜，是商民族的一种新的鸟崇拜，它是取代五彩鸟崇拜和帝俊崇拜而出现的。这种鸟崇拜的特点是：淡化了帝俊神话中的图腾崇拜因素，而增加了戴辛观念和民族融合的因素，所以帝喾既被看作宣告日出的太阳神鸟（凤凰），又作为新的社会组织（国家）的代表而被称作“高辛氏”。就此而言，十干反映了商民族的一种特殊的季节观念：春天是由太阳鸟代表的季节，秋天则是由戴辛鸟（亦即凤凰）代表的季节。下文第四节论鸡彝和斝彝时说到，商民族文化同夏民族文化的一个重要区别，是夏民族崇拜春天、太阳、生命的发动和鸡，而商民族则崇拜秋天、金属、生命的收藏和凤凰。这种区别对应于商民族所建立的新的社会组织以及相关的王权观念和青铜观念。这样一来，在十干中，辛便有了两种地位：（一）作为某一月令的代名而代表仲秋之月，（二）作为戴辛鸟凤凰的代名而代表整个秋季（第二季）。“凤”字所用的“辛”冠，即是“辛”与凤凰相对应的证明。

壬：甲骨文中作工字形（图 4-96），代表鸟首之壬。据林文光《文源》，“壬”即“胜”或“纴”，指织机上的杼轴。《广雅·释鸟》：“戴鵀、戴纴……戴胜也。”

---

① 《管子·地员》“庚泥”尹知章注：“庚，续。”《文选·束皙〈補亡詩〉》李善注：“庚，道也。”

《尔雅·释鸟》“戴鵀”郭璞注：“鵀即头上胜。今亦呼为戴胜。”由此可以见出“壬”、“胜”、“纴”三字的通转关系。《说文解字》释“工”释“壬”均说“与巫同意”，足见“壬”是一种工具，因其经纬之力而被先民崇拜，兼用为巫师的法器（图4-97）。这一点可以说明古人何以要用戴“壬”来表示人和鸟的神力（图4-98）。据现有资料，戴壬之鸟大抵有两种：一是“戴任”或“戴鵀”，《方言》说它就是“雇鸠”。二是甲骨文中的“琟”（图4-99），《说文解字》及段注说它就是鸿雁。戴壬鸟是三月、九月之鸟，所以《夏小正》以“鸣鸠”为三月之象，以“遰鸿雁”为九月之象；《礼记·月令》则说三月“鸣鸠拂其羽，戴胜降于桑”，九月“鸿雁来”。同样，在商民族的历法中，“壬”代表三月和九月。壬的后起义有“佞”①，乃取义于善工；有“任”②，乃取义于善事；有“纴”，乃取义于机杼之事——皆可证成上述考释。

图4-96　甲骨文“壬”字

图4-97　甲骨文“工”字和“巫”字





图4-98　河南汉代画像砖中的西王母和东王公

这两幅砖画出于郑州同一墓葬。画中西王母、东王公的头上都戴有壬形器物。

① 《尔雅·释诂下》：“任、壬，佞也。”郭璞注：“壬，犹任也。”

② 《史记·律书》：“壬之为言任也，言阳气任养万物于下也。”

癸：甲骨文作两器相交之形（图 4-100），一说像兵器（《说文通训定声》），一说“象水从四方流入地中之形”（《说文解字》），一说“蓋今三鋒矛也”（《尚书·顾命》郑玄注）。据《甲骨文字集释》卷十四引罗振玉的解释，“𢍰”为“戣”的本字，“上象三锋，下象著物之柄”。可见“癸”是两戈相交形状的器物。前文引《白虎通》等书所说的“戴午”和“首戴干戈”，所取之义也是两戈相交①，其取义之法相同，因此同样包含了鸷鸟戴胜的观念，不妨名之曰“戴戣”。以下情况亦表明，“癸”、“午”、“干戈”具有相近的符号意义，均以交合之形来象征燮理阴阳：

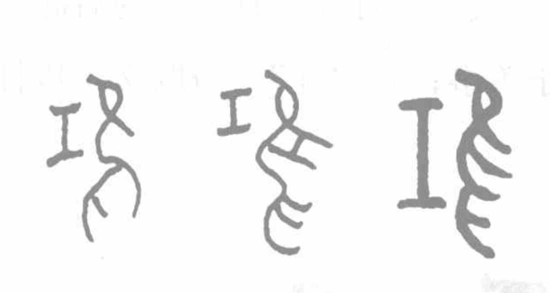



图 4-99　甲骨文“隹”字

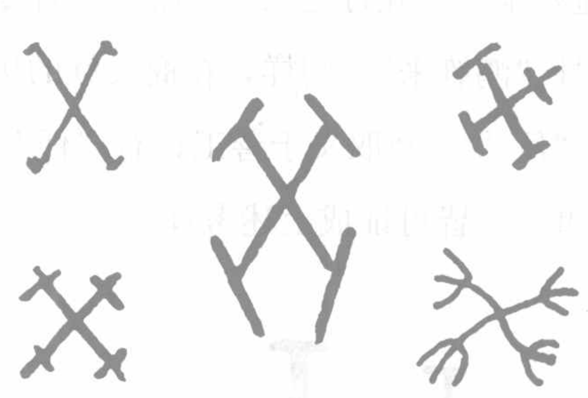


图 4-100　甲骨文“癸”字

（一）“午”意为阴阳相交，字通“五”。据《说文解字》，其涵义是“阴阳在天地间交午”。

（二）干戈象征太阳之德。据《河图》所云“颛顼首戴干戈，有德文也”云云，“首戴干戈”是“高阳”（颛顼号“高阳氏”）的标志。

（三）“癸”代表测日影及方位的工具，故有“揆度”一义，同上述阴阳交午的涵义一致。《诗经·墉风·定之方中》“揆之以日，作于楚室”毛传：“揆，度也，度日出日入，以知东西；南视定，北准极，以正南北。”可见所谓“揆度”，指的是在日出日入之时进行日影测度（以定东西），以及在定星（营室）昏中之时进行方位测度（以定南北）。

“癸”的测度之法，亦见于《周礼·冬官·匠人》。《匠人》云：“水地以县，置槷以县。”意思是匠人建造国城，须以水悬之法测平土地，又须在平地中央悬绳以正臬柱，以便观察日影确定四方。然后，匠人还要用圆规刻记日出

① 《玉篇·午部》：“午，交也。”《史记·律书》：“午者，阴阳交，故曰午。”

之影和日入之影，并参考极星来确定东西南北的准确位置。《说文解字》把“癸”释为“冬时水土平可揆度”，正是以这种测天地之法为背景的。也就是说，“癸”的具体涵义就是测日影星位以定四方。而上文所说的“定”，又名“营室”、“大水”、“豕韦”、“天庙”和“玄冥”。《国语·周语中》“营室之中，土功其始”韦昭注：“定，谓之营室也。建亥小雪中，定星昏正于午，土功可以始也。”可见它是十月下旬的星座。又《左传》有郑人“石癸”字“甲父”，“印癸”字“子柳”，① 说明“癸”字和“甲”、“柳”二字有涵义上的关联。前文说过，“甲”代表阳气萌动；“柳”即“酉”，代表万物入于秋门。据此，“癸”是同太阳运行相关的符号，在十干中代表十月。

综上所述，十干的来历及其相互关系可以表解如下（*号表示较后起的符号义）：

月次	甲季(太阳季)	辛季(金季)	说　　明
一	甲(日光微现)；庚(戴敲之鸟：鹰为鸠)	*甲(阳之正)；庚(戴敲之鸟：凤凰)	辛季首月为夏历七月。在甲骨文中，“甲”、“七”同形，均有初始义，可见七月原为甲月。参见下文。
二	乙(玄鸟)	*乙(玄鸟)	二月之象，《月令》云“玄鸟至”。八月之象，《夏小正》云“玄校”(玄鸟示秋分)，《月令》云“玄鸟归”。
三	丙(鸠)；壬(戴壬之鸟：扈鸠)	*丙(鸠)；壬(戴壬之鸟：鸿雁)	三月之象，《月令》云“鸣鸠拂其羽，戴胜降于桑”。九月之象，《夏小正》云“遰鸿雁”，《月令》云“鸿雁来宾，爵入大水为蛤。”
四	丁(雉目)	*丁(雉目)；癸(戴戣之鸟：鷩雉或鷩鵫)	《夏小正》云十月“玄雉入于淮为蜃”；杜预云“丹鸟，鷩雉也，以立秋来立冬去，入大水为蜃”。
五	*戊(戴干之鸟：鸫)	*戊(戴干之鸟：鹖)	《夏小正》云五月“鸠为鹰”。*戴干即戴午，“干”、“午”二字在甲骨文中均作兵器相交之形。《月令》云十一月之象为“鹖旦不鸣”。鹖亦鸷鸟，《列子》云黄帝以雕鹖等为旗帜。
六	己(鸷击鸟：鹰)	*己(鸷击鸟：鸢)	《夏小正》云六月“鹰始挚”，十二月“鸣弋”；《月令》云季夏之月“鹰乃学习”，季冬之月“征鸟厉疾”②。

① 杜预《春秋释例》卷八《世族谱》。

② 《礼记·月令》孔颖达正义：“征鸟，谓鹰隼之属。厉，严猛。疾，捷速也。时杀气盛极，故鹰隼之属取鸟捷极严猛也。”

此表所述的十干原始涵义，现在还只是一种假说，包含很多推测成分；但有大量资料与关系可以证明这种假说。我们将会看到，它不仅同商王世系一一对应，同历法发展的规律（由物候纪月变为符号纪月的规律）一致，而且，它还同商民族一年分为两季的历法习惯相吻合。例如上一图表即表明，商民族曾经经历一个以干名纪月的历史阶段。其特征是将一个回归年分为两季，每季六个月，用甲、乙、丙、丁、戊、己等产生于鸟崇拜的物候符号来命名各月。从各种迹象看，这六干名是早于庚、辛、壬、癸而产生的一组符号。

为了印证上述假说，我们可以考察一下"七"这个数字。值得注意的是，它是一个同"一"相对应因而包含初始之义的符号。《说文解字》说："七，阳之正也。从一，微阴从中邪出也。"说明在古人看来，一代表阳的初始，七代表阴的初始。又《汉书・律历志上》说："七，天地、四时、人之始也。"《易纬・乾凿度》"一变而为七"郑玄注："七主南方，阳气壮盛之始也。"可见七之所以被看作事物之始，是因为它同太阳的周年视运动有着密切的联系。此外，"七"被视为"切"字之古文，其形代表"自中切断之象"。"七月之名与秋同谊，秋之为言愁也害也，则七自亦有贼害割断义。"① 七的这些涵义，也因为它代表春季的中断和秋季的开始，代表以"辛"为特点的季节。总之，考虑到"七"和"甲"音近形同的语言学关系②，可以判断，它代表了一年第二季之始。所以《淮南子・时则》说："正月失政，七月凉风不至；二月失政，八月雷不藏；三月失政，九月不下霜；四月失政，十月不冻；五月失政，十一月蛰虫冬出其乡；六月失政，十二月草木不脱；七月失政，正月大寒不解；八月失政，二月雷不发……"在这里，一与七的对应，显然反映了一年两季制这个本质。

同样的本质还表现为甲与庚的对应、子与午的对应。庚在天干中位于第七，午在地支中位于第七，所以《广雅・释诂》、《释名・释天》说"庚，更也"。春秋鲁襄公年间有个楚人名"子午"，字"子庚"，③ 其名、字之相应也反映了庚、午之相应。由此可以理解《诗经・小雅・吉日》何以有"吉日庚午，既差我马"一语——这种吉日

---

① 丁山：《数名古谊》，载《历史语言研究所集刊》一本一分，1928年。

② 参考刘宗汉：《释七、甲》，载《古文字研究》第四辑，中华书局1980年版，第240页。

③ 《左传・襄公十二年》："楚司马子庚聘于秦，为夫人宁，礼也。"杜预注："子庚，庄王子午也。"

观念，实际上是以七为吉数之观念的推广。类似的关系还见于“三”与“七”的相对。例如《诗经·摽有梅》说“其实七兮……其实三兮”，《孟子·公孙丑》说“三里之城，七里之廓”，《新论·诫盈》说“夏禹一馈而七起，周公一沐而三握发”。为什么会出现这种对用呢？明代王祎曾说到其缘故：“三为少阳之位，七为少阳之数，故三与七对也。”① 现在我们知道，在所谓“少阳之位”、“少阳之数”的背后，还有更为根本的原因，此即中国早期历法所包含的“三”和“七”的对应——殷历三月与夏历七月的对应。也就是说，“少阳之数”是夏历的概念，它指的是庚辛之季开始于夏历七月；“少阳之位”是殷历的概念，它指的是，这一月正是殷历的三月。这种关系，正好证明了前文关于殷正建于午月的推测。

当然，对于干名纪月之法还可以做更进一步的解释，即把十干纪月解释为一年十月的历法的遗存。在这种十月历中我们同样可以看到一年两季制度的存在。因为我们很容易发现，十干原是由两组符号合成的：甲、乙、丙、丁、己五个符号是同太阳和候鸟相联系的符号，庚、辛、壬、戊、癸五个符号则是同金属和戴辛观念相联系的符号——其间明显地表现了两种观念的整齐对应。根据前文引述的各种月令资料，这种对应关系同样可以列为一表：

月　次	太阳鸟所纪之季节	戴辛鸟所纪之季节
一	甲：日初生，鸟孚甲	庚：凤凰戴蔽，鹰代鸟为祭主，万物更新
二	乙：玄鸟往返，春秋分	辛：凤凰戴辛，春秋分（辛为分析之形）
三	丙：鸣鸠，万物炳明	壬：雇鸠戴壬，桑叶生落（戴胜降于桑）
四	丁：雉如火，万物丁实	戊：鸷鸟戴干，万物茂盛
五	己：春鹰始鸷，秋物夷杀	癸：太阳鸟戴戣，阴阳交午

我们推测，此表的内涵应当是早于前一表的，因为它表现了更为明显的以物候纪月的特点。事实上，以十为一年的月数、以物候来纪月，这都是更为久远的历史沉积。许多南方民族至今仍然保留了物候纪月的十月历制。例如近代傈僳族

① 《王忠文公集》卷一《洛书辨》。

的月名分别是盖房月、花开月、鸟叫月、烧山月、饥饿月、采集月、收获月、酒醉月、狩猎月、过年月等十月①，表明十月历渊源有自。古籍中所谓“日之数十”、“天有十日”、“冯相氏掌十有二岁，十有二月，十有二辰，十日，二十有八星之位”云云，② 同下文第五章将要谈到的羿射十日的神话，亦是这种十月太阳历的折射。《尧典》中作为天官的羲和，在《山海经》中是同帝俊婚配而生育“十日”的神人，说明以十纪时代表了一种古老的天文学的传统。《山海经》还描写了六座日出之山和六座日入之山，据研究，这实际上是定季节的标志③，亦即暗示了把一个回归年周期划为十等分而作“十干”计量的原始方法。总之，既然历法的本质是对太阳运行周期的描写，既然朔望月的计量同太阳回归年的计量并无简单而直观的对应关系，那么，十二月的历制便不会被上古人优先选取。“天干”、“地支”这两个名称，实际上意味着，十干是仅仅同太阳的运行方位相关的纪时方式，十二支则是同月亮的朔望周期相关的纪时方式。前者更早地用来表示一个回归年中的时段。

作为以上一说的旁证，在以上图表中我们还能发现这样两个迹象：其一，两组符号都曾用于标记春秋两季，例如乙和辛皆表仲春之月和仲秋之月，如此等等；其二，后一组符号是前一组符号的替代符号。如前文所说，替换的理由应当在于社会组织之性质的变化。当地缘社会组织建立起来的时候，象征王权的戴辛形象便提供了一套新的符号系统，于是出现了这样一批月令标志的转换：

太阳鸟（甲）——戴敲之鸟（庚）
玄鸟（乙）——戴辛之鸟（辛）
鸠（丙）——戴壬之鸟（壬）
雉（丁）——戴干之鸟（戊）
鸷鸟（己）——戴戣之鸟（癸）

① 邵望平、卢央：《天文学起源初探》，载《中国天文学史文集》第二集，科学出版社1981年版。

② 语见《左传·昭公五年》、《昭公七年》，《周礼·春官》。

③ 吕子方：《读山海经杂记·历法前身》，载《中国科学技术史论文集》，四川科技出版社1984年版。

因此，两套符号系统之所以会参杂使用，同样可以解释为由十月历向十二月历的转换。

总之，本书认为，十干和十二支都是同太阳崇拜和鸟崇拜相联系的符号，商民族的历法原是对太阳和鸟的描写。这种描写经历了一日两分、四分、六分、十二分等阶段，最后形成十二支体系；又经历了一年两季、每季五月的阶段和一年两季、每季六月的阶段，于是形成十干体系。尽管十干和十二支都产生于对太阳的视运动的观察，但我们的考释却提出了一种同习惯观念相左的认识，即十二支原本联系于"日"或时辰的概念，而十干则联系于"月"或季节的概念。在十干和十二支的初始符号意义中都曾体现鸟的王权性格的发展，这一性格既表现为戴辛观念的加入，也表现为这些符号同帝王名号的结合。

三、关于商王庙号内涵和商代王位传承规则的推测

在现存最早的文字资料中，有两类干支符号：一是把十干和十二支结合起来（亦可省略支名）表示日期的符号，二是用干名表示贵族成员名称的符号。后一类符号除见于殷墟卜辞和商代铜器铭文以外，还见于《竹书纪年》、《史记·殷本纪》等典籍，其中最大也最重要的一宗是商先王先妣的庙号。由于其内涵涉及商代的婚姻习俗、家族形态和祭祀制度，商王庙号问题一直是甲骨学和殷商史研究的重要争议问题；但这一问题迄未出现令人满意的解释。例如，若认为这些干名代表受祭者的排行（世次或致祭的次序）①，或代表其生日②，或代表其死日③，或是卜选的结果④，那么，它们在卜辞中的出现概率便应当是彼此接近的；而现有资料却展示了完全相反的情况。——在殷王世系中，各干出现的次数相距甚远，甲、乙、丁、庚、辛五干竟占了六分之五的比例，且在排列中表现了某种规则；而若对殷商金文所见各种日干名进行统计，那么可以得出以下一表：

---

① 陈梦家：《商王庙号考》，载《燕京学报》第27期，1950年。

② 屈万里：《谥法滥觞于殷代论》，载《历史语言研究所集刊》第13期，1948年。

③ 董作宾：《论商人以十日为名》，载《大陆杂志》2卷3期，1951年；王玉哲：《试论商代兄终弟及的继统法与殷商前期的社会性质》，载《南开大学学报》1956年第1期。

④ 李学勤：《论殷代亲族制度》，载《文史哲》1957年第11期。

		甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
祖	次　数	6	52	7	53	17	37	9	47	8	32
	百分比	2.30	19.92	2.60	20.31	6.51	14.18	3.48	18.01	3.07	12.26
父	次　数	37	401	31	307	84	201	53	291	16	285
	百分比	2.17	23.51	1.82	18.00	4.92	12.31	3.11	17.06	1.00	16.71
祖父	百分差	0.23	3.59	0.78	2.31	1.59	1.87	0.37	0.95	2.07	4.45

此表表明，先祖、先父日干名常以偶数日干命名，即以乙、丁、己、辛、癸命名。先祖用偶数日干者占其日干名的 82.78％，用奇数日干者占其日干名的 17.22％；先父用偶数日干者占 87.05％，用奇数日干者占 13.95％。这进一步证明殷商日干名既与生日、死日无关，也与祭序、卜选无关。①

关于商人日干名的本质还有一些解释，即认为十干反映了两组执政人群的庙主分类制度②，或认为十干是商周贵族男女成人礼及婚礼上所授之字③，或认为其奇偶分别代表庶子和嫡子④。这些解释意味着，每一干名有具体的文化内涵，商王世次的轮流有必然的规则，商王庙号问题可以转换为如何阐述这些规则的问题——比如，对庙主进行分类的依据是什么？如何对贵族男女授字？现在的情况是，关于庙号原理的这些问题，并没有合理的答案。

当我们对十干来历进行了较为深入的讨论之后，解答上述问题的条件是不是更加成熟了呢？我觉得可以做出肯定的回答；至少可以认为，关于这一问题已出现一条新的学术思路。事实上，为着验证上文的十干理论或“十干源于物候纪月说”，对商王庙号做一个重新考释也是必要的。但我们据以展开讨论的起点仍然应该是殷商史研究所取得的基本认识。这些认识包括：

（一）在商代青铜器中，有“大且日己”、“且日丁”、“父日癸”一类铭文，这说明商王庙号是同日期相关联的符号。

① 文术发：《日干名与阴阳五行观》，载《古文字研究》第 22 辑，中华书局 2000 年版。

② 张光直：《商王庙号新考》，载《中国青铜时代》，三联书店 1983 年版。

③ 马承源：《关于商周贵族使用日干称谓问题的探讨》，载《王国维学术研究论集》第二辑，华东师大出版社 1987 年版。

④ 朱凤瀚：《金文日名统计与商代晚期商人日名制》，载《中原文物》1990 年第 3 期。

（二）这些干名主要出现在卜问祭祀的甲骨刻辞中，是同祭祀相关联的符号。

（三）根据史籍中“微字上甲”、“胤甲即位”、“殷臣辛甲”一类记录，这些名号是生称，而不能归结为死后的谥号。

（四）据史籍所记“男子二十冠而字”、“女子许嫁笄而字”的制度，这些名号是在成人之后使用的，同婚姻有关。

（五）在甲骨刻辞和商代青铜器铭文中有一批妇名（共约 204 名），如妇辛、妇子、妇丙、妇己、妇鼠、妇龙、妇鸟等。它们往往同族名或地名重合，如下表：

妇　名	族名或地名	妇　名	族名或地名	妇　名	族名或地名	妇　名	族名或地名
角妇	角	妇庞	庞后	妇羊、妇姅	羊、羊方	妇裘	裘
妇弋	戈	妇周	周、周方	妇妥	妥	河妇	河
自妇	娟	妇杞	杞	妇光	光	舟妇	舟
妇良，妇娘	良	妇先	先	妇果、妇婐	果	妇龙	龙方
妇凡	凡	妇沚	沚	妇鼠	鼠	妇井、妇妌	井、井方
妇爻	爻	妇古	古	雷妇	雷	妇见	见方
妇鼓	鼓	妇爵	爵	妇来、妇婡	来	妇好，妇子	子方

这种情况说明商王室所实行的是族外婚；正因为这样，妇名才需要用族氏名为其标记。[1] 无独有偶，在殷商时期的甲骨金文中也有一批子名（约 185 名），其中半数为人地同名，略如下表：

子　名	族名或地名	子　名	族名或地名	子　名	族名或地名	子　名	族名或地名
子庚	庚	子丁	丁	子虎	虎	子奠（侯奠）	奠
子韦	韦	子画	画	子禽	禽	子大（臣大）	大
子马	马	子萑	萑	子方	方	子凡（卫凡）	凡
子八	八	子豕	豕	子羌	羌	子羊（羊伯）	羊
子六	六	子沚	沚	子鼠	鼠	子安（安侯）	安
子儿	儿	子黑	黑	长子（长侯）	长	子邦（侯邦）	邦
子爵	爵	子龙	龙	亚子（亚侯）	亚	唐子（唐侯）	唐

① 徐义华：《甲骨刻辞诸妇考》，载《殷周文明暨纪念三星堆遗址发现七十周年国际学术研讨会论文集》，社会科学文献出版社 2003 年版。

这些地名大致分布在王畿区内外周围一带，人名往往有官职名，明显是“分宗立族的家族标志”。[①] 这两类名称都遵循了依族氏命名的制度，它们表明：王、妣的干名也必是族氏符号。

（六）商王庙号反映了商代王位所实行的嫡长子继承制，也反映了直系先王之配偶的特殊地位，因此联系于某种家族制度。

（七）据研究，这种家族制度的特点是：两代人之间“不分直旁，注重教养关系，不强调生身关系，父母是多个的，且其嗣系既是父系又是母系的”。总之，是“双系多父多母”之家庭。[②]

这七条使我确信，马克思的以下论断，必定会有助于理解这类符号：

> 很有可能在世系过渡到按男系计算以后或还早一些，动物的名称就不再用来标志氏族，而为个人的名字所代替。[③]

这就是说，我们可以在以上认识的基础上增加一个新的认识：如果说十干的名称来源于鸟崇拜和太阳崇拜，那么，它们很可能反映了氏族制度变化的过程——从以动物名称为标志到代之以个人名字的历史过程。换言之，十干的本质，过去是关于动物的符号，后来作为抽象符号而变成了个人的名字，既然如此，那么它们便应当是“世系过渡到按男系计算以后”的氏族的标志。

上述认识意味着，我们将在丁骕《商殷王室之婚姻制度》[④]、张光直《商王庙号新考》[⑤] 的基础上开始工作，但我们倚为出发点的事实同过去有所不同。这

① 宋镇豪：《夏商社会生活史》第三章第四节《命氏之制》，中国社会科学出版社 1994 年版。

② 赵林：《论商代家族的亲属结构关系》，载《中国史研究》2006 年第 2 期。

③ 卡尔·马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社 1965 年版中译本，第 227 页。

④ 丁骕：《商殷王室之婚姻制度》，载《殷都学刊》1989 年第 3 期。此文认为商殷王室的婚姻制度是“系外婚制”。商殷王妣均以十干为名，十干分为两系，系下有组。王系之干为甲壬、乙丁两组，妣系之干为癸辛己丙庚戊等。

⑤ 张光直：《商王庙号新考》，载《中国青铜时代》，三联书店 1999 年版。此文认为商王庙号用乙丁制，其制近似于周的昭穆制，即把商王分为（一）甲乙、（二）丁、（三）与甲乙结合而不与丁结合的戊己、（四）仅与丁结合的丙壬癸、（五）与甲乙丁相结合的庚辛等五组，实行两支轮流隔世执政。

些事实不仅包括民族学上的两合氏族婚姻，而且包括从符号学角度观察到的凤鸟崇拜的地域分布和发展进程。为了明确商王干名的具体内涵，本书拟先谈谈后一事实。

本书第三章第四节说过，新石器时代的凤鸟纹饰可以分为四种类型：鹑鸠型、鹰鸮型、翟雉型、踆乌型。这四种类型的鸟纹饰和鸟崇拜，大略对应于四种民族文化或地域文化——吴越文化、东夷文化、戎狄文化、华夏文化。一个比较清楚的情况是：鸠和罗平鸟崇拜曾经长期存活于吴越地区和百越民族居住地区，鹰、鸱两种鸟曾经成为东夷民族鸟崇拜的主要对象，踆乌形象是东夷民族和华夏民族共同的宗教艺术的主题，而“翟”则是狄民族的象征。当然，以上几种鸟崇拜亦曾相互融合。例如西方的踆乌崇拜曾一度融入翟雉崇拜当中，造成神话形象“三青鸟”、“九尾鸟”的产生；而翟雉崇拜则代表了散布在中国西北以至西亚、北亚广大地区的民族文化，曾在帝喾时代东传，通过大规模的民族融合，演变成为凤凰这一新的神鸟。

显而易见，这些情况有助于我们就商人十干名号之内涵的问题提出一个新的解释。因为上文关于十干与商民族历法之关系的图表，正可以看作发生在商民族居住区的鸟文化融合过程的反映。换言之，依据前文的结论，十干的组合可以推测为多民族文化的组合：

纪月方式	东夷：鹰鸮型	吴越：鹑鸠型	戎狄：翟雉型	华夏：综合型
太阳鸟方式	乙（玄鸟：鸱） 己（鸷鸟：鹰）	丙（鸠）	丁（雉）	甲（太阳）
戴辛鸟方式	戊（鸷鸟：鵪）	壬（雇鸠）		庚辛（凤凰） 癸（太阳）

这一图表意味着：当十干纪月法创造出来的时候，商文化已经成为容纳了多种民族成分的文化。加入这一文化的民族至少可分三种类型：东夷类型、非东夷类型、综合类型。事实上，历史资料向我们呈现的正是这样一幅图景。另外一点也是可以肯定下来的，即以下关于婚姻和社会结构的神话，应当用两合氏族理论来加以解释：

《竹书纪年》："简狄吞玄鸟之卵而生契。"——这反映了简狄氏与玄鸟之卵氏的两合。

《山海经·北山经》："发鸠之山……有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其名自詨。是炎帝之少女，名曰女娃。"《述异记》卷上："炎帝……偶海燕而生子，生雌状如精卫，生雄如海燕。"——这反映了炎帝氏与海燕氏的两合。特别值得注意的是其子辈的归宿：男入海燕氏、女入精卫氏。

《山海经·大荒南经》："帝俊妻娥皇，生此三身之国……使四鸟。"——这反映了帝俊氏与娥皇氏的两合。《海外西经》说三身之国是"一首而三身"，可推测两合之后产生了三个氏族单位或图腾单位的组合。"使四鸟"则可理解为以四鸟为氏族符号的帝俊或帝舜之裔，分别与以虎、豹、熊、罴为标志的族群交互通婚。①

《大戴礼·帝系》："帝喾卜其四妃之子，而皆有天下。上妃有邰氏之女也，曰姜原氏，产后稷；次妃有娀氏之女也，曰简狄氏，产契；次妃曰陈隆氏，产帝尧；次妃曰陬訾氏，产帝挚。"——这里应当是指四组两合关系。《左传·昭公十七年》有云："我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也；……五鸠，鸠民者也。五雉为五工正。"杜预注："玄鸟，燕也。"

这些神话，事实上都涉及较为复杂的婚姻组织，可以归结为关于两合氏族组织的次生形态——胞族制的神话。例如所谓"使四鸟"，从理论上看，乃代表神话时代最常见的氏族联合体——四个或八个婚姻集团的结合。② 根据神话中玄鸟贻卵生契、五雉五鸠分掌工民、帝俊以娥皇为妻等细节，可以推测，其中玄鸟氏和鸷鸟氏、鸠氏和雉氏、太阳氏和凤凰氏，是关系较为密切的氏族联合体；而它

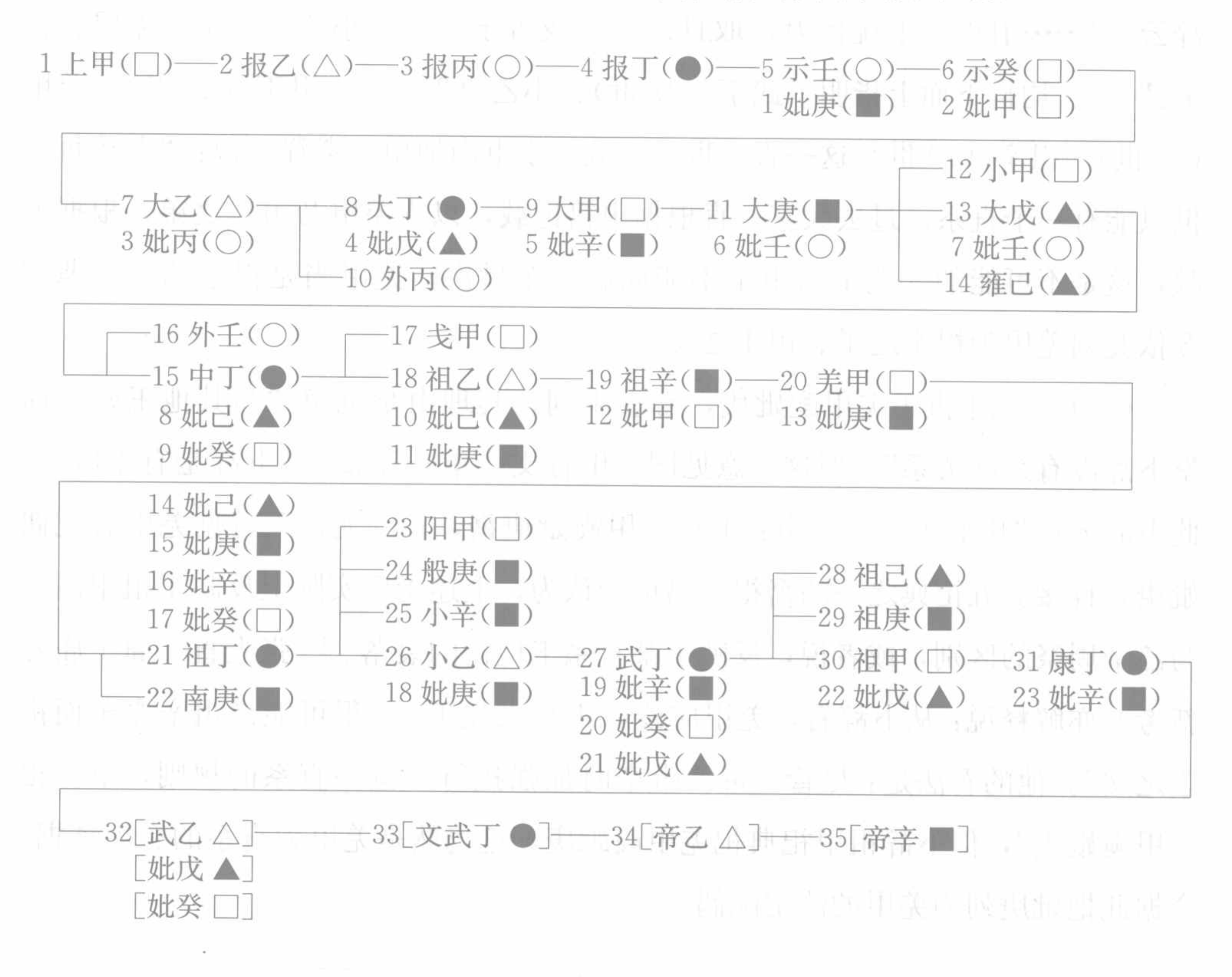
① 屠武周：《古代典籍所见双系氏族血缘及其若干含义》，载《淮阴教育学院学报》1991年第1期。

② 参见李衡眉：《昭穆制度研究》第四章，齐鲁书社1996年版。

们又分别两两结合，构成更大的婚姻联盟。——例如帝喾、简狄和契的关系可以理解为凤凰氏、雉氏和鸷鸟氏的关系，炎帝、海燕和精卫的关系可以理解为太阳氏、玄鸟氏和鸠氏的关系。总之，从前文的十干内涵理论以及上文的氏族关系理论中，我们可以引出下式：

东夷型	符号	非东夷型	符号	综合型	符号	
乙（玄鸟）	△	丙（鸠） 壬（鸠）	○ ○	甲（太阳） 癸（太阳）	□ □	耦合族团
戊（鸷鸟） 己（鸷鸟）	▲ ▲	丁（雉）	●	庚（凤凰） 辛（凤凰）	■ ■	

如果我们进一步，以横线代表父子辈的传承，以竖线代表兄弟辈的传承，那么，参考常玉芝的意见[①]，又可以把殷王及其配偶的关系列为下表：



① 常玉芝：《商代周祭制度》，中国社会科学出版社 1987 年版，第 134 页。

此表，对常玉芝《周祭中的商先王先妣世次》（下称“常表”），做了以下四处修改和补充：

（一）第十七世王戋甲，又名河亶甲。《史记·殷本纪》称其为外壬之弟、祖乙之父，《汉书·古今人表》则载其为祖乙之兄。常表因其祀序在中丁、外壬之后和祖乙、祖辛之前，从《殷本纪》说，列为中丁、外壬之弟。但此种排列并无坚强理由。《小屯南地甲骨考释》的说法是：“河亶甲（卜辞称‘戋甲’）是祖乙的父辈抑是兄辈？卜辞目前所有之资料，尚无法解决此一问题。”[①] 今故依《古今人表》，改列戋甲为中丁之子、祖乙之兄。

（二）第二十世王羌甲，又名沃甲，祀序在祖辛、祖丁之间。《殷本纪》、《古今人表》皆称其为祖辛之弟。常表从之。今按《殷契粹编》250号卜辞云：“己丑卜，大贞，于五示告：丁、且乙、且丁、羌甲、且辛。”又小屯南地2342号卜辞云：“……丑贞，王祝伊尹，取且乙鱼，伐告于父丁、小乙、且丁、羌甲、且辛。”——均自下而上指明了武丁（27世）、小乙（26世）、祖丁（21世）、羌甲（20世）、祖辛（19世）这一直系世次。故《小屯南地甲骨考释》说：“卜辞每一世只能有一个直系。过去大家一直根据史籍记载，以为羌甲乃祖辛之弟，根据卜辞，这是不可能的。羌甲与祖辛不能同属一个世次，羌甲当是祖辛的下一辈。”今依此列羌甲为祖辛之子、祖丁之父。

（三）第二十世王羌甲配妣庚，常表未列。其理由是妣庚“与其他王妣的周祭卜辞没有系联关系”。但这一意见同《甲骨文合集》23325号卜辞是有矛盾的。此卜辞云：“庚辰卜，□，贞：王宾羌甲奭妣庚劦，亡〔尤〕?”可见羌甲有配偶妣庚，且接受五祀典之一的劦祀。葛英会认为，上述矛盾实际上反映了祖甲周祭与乙辛周祭的区别，或者说，反映了某直系王地位的衰落。[②] 张光直《商王庙号新考》亦解释说：从卜辞看，羌甲应该属于直系先王，“很可能是祖辛之子而祖丁之父”。他的看法是：尽管“帝乙帝辛时加强执行一世一直系的规则，不复祀羌甲奭妣庚”，但卜辞祖甲祀典祀羌甲奭妣庚，这仍然是羌甲为直系的有力证据。今据此把妣庚列为羌甲的法定配偶。

---

① 姚孝遂、肖丁：《小屯南地甲骨考释》，中华书局1985年版，第38页。
② 葛英会：《周祭卜辞中的直系先妣及相关问题》，载《北京大学学报》1990年第1期。

（四）第二十一世王祖丁，常表列其法定配偶有妣己、妣庚两人。而董作宾《殷历谱》则依《殷契卜辞》274、《殷虚书契后编》上 3.13、3.14 等所记“祖丁奭妣辛”、“祖丁奭妣癸”云云列入妣辛、妣癸，共四妣。葛英会上文亦持这一看法。今从之。

事实上，在以上四项之外，我们所做的最重要的增改，是依据前文对十干涵义的考释，用六种符号对各王及其配偶做出了族别判定。这意味着，我们提供了一个关于氏族分组的假说。这一假说是否能成立呢？显而易见，这是现在不能肯定的。不过，它或许有助于对商王庙号的排列规则做出解释，因为它体现了某种逻辑。换句话说，当我们参照人类学上的两合氏族理论，把同属一个族团类型的两个分族假定为具有类似于昭穆关系的耦合氏族组，由此来分析商王世系中隐藏的民族关系的时候，在这一世系表中，可以看到以下四类较合逻辑的现象：

（一）王族各分支轮流继承商王王位。凡前后两世直系王，其王位须在不同氏族之间传承。若下一代有数名子王继位，则此数王皆不与父辈直系王同族。除太阳族（□）和凤凰族（■）外，以雉族（●）、玄鸟族（△）所获传承的机会最多。与此相联系的情况是，此二族女子无一列入先妣祀典。如图：

A. 直系王位的传承：相邻两世族别符号不同：

(1) □	(6) □	(13) ▲	(20) □	(31) ●
(2) △	(7) △	(15) ●	(21) ●	(32) △
(3) ○	(8) ●	(17) □	(26) △	(33) ●
(4) ●	(9) □	(18) △	(27) ●	(34) △
(5) ○	(11) ■	(19) ■	(30) □	(35) ■

B. 在直系王与兄终弟及各子王之间，族别符号不同：

(7) △—(8) ● (10) ○	(11) ■—(12) □ (13) ▲ (14) ▲	(13) ▲—(15) ● (16) ○	(15) ●—(17) □ (18) △
(20) □—(21) ● (22) ■	(21) ●—(23) □ (24) ■ (25) ■ (26) △	(27) ●—(28) ▲ (29) ■ (30) □	

C. 王、妣在各族中的分布数不同，雉（●）和玄鸟（△）两族无王妣：

	■	□	▲	△	●	○
王	7	8	3	6	7	4
妣	9	6	7			3

（二）王妣之位按一定规则传承。其特点是：除“示癸奭妣甲”一例外，商王的法定配偶，皆不与商王同族。在一般情况下，各族女子不在连续两世中作为法定配偶而与商王婚配。尽管在现存卜辞中只能见到十七世王妣列入祀典，但我们仍然可以发现，王、妣婚配的机会在各族中并不平均，其中有族别限制和族别选择的倾向（例如雉族、玄鸟族之王多与太阳族、凤凰族、鸷鸟族之女婚配）。如图：

王＼妣	■	□	▲	△	●	○
■		1				1
□	2	1	1			
▲						1
△	2	1	2			1
●	4	3	4			
○	1					

（三）王位继承人参考每一王妣的族别来选定——这似乎是一个较重要的传承规则。这一规则可以得到民族学或社会史资料的印证。比如《国语·晋语四》记“黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人为十二姓”，说明当时的习俗是子从母姓。① 又如《史记·殷本纪》记帝乙长子微子启因母贱而不得嗣，少子辛因母

① 杨希枚：《国语黄帝二十五子得姓传说的分析（中篇）》，载台湾《清华学报》庆祝李济先生七十岁论文集下册，1967年。

为正后而立为帝，说明古已有“子以母贵”[①] 的传统。为此，在下表所列“族别关系”一栏中，我们以A表示妣与下一代旁系王的关系为同族，以B表示妣与下一代直系王的关系为同族，以C表示妣与下一代直系王的关系为耦合族，加以分析。据统计，商代王位传承中有八例属A，三例属B，七例属C，在示壬至祖甲的二十六世中占有十八世；例外的情况则只有示癸妣甲、大丁妣戊、大庚妣壬、小乙妣庚、康丁妣辛等五世。因此可以推测，王妣的族别是选择子王的决定性的因素：

王	妣	直系子王	旁系子王	关　系
(5) 示壬 ○	庚 ■	(6) 示癸 □		C
(7) 大乙 △	丙 ○	(8) 大丁 ●	(10) 外丙 ○	A，C
(9) 大甲 □	辛 ■	(11) 大庚 ■		B
(13) 大戊 ▲	壬 ○	(15) 中丁 ●	(16) 外壬 ○	A，C
(15) 中丁 ●	癸 □ 己 ▲	 (18) 祖乙 △	(17) 戋甲 □	A C
(18) 祖乙 △	庚 ■	(19) 祖辛 ■		B
(19) 祖辛 ■	甲 □	(20) 羌甲 □		B
(20) 羌甲 □	庚 ■		(22) 南庚 ■	A
(21) 祖丁 ●	癸 □ 庚 ■ 辛 ■ 己 ▲	 (26) 小乙 △	(23) 阳甲 □ (24) 般庚 ■ (25) 小辛 ■	A A A C
(27) 武丁●	戊 ▲ 癸 □ 辛 ■	 (30) 祖甲 □	(28) 祖己 ▲ (29) 祖庚 ■	A C C

从此表还可以见到一个重要的规则现象：各王合法配偶的数目和其子王的数目是一致的，其中第一王妣直接对应于直系子王。据此推测，直系王应是因第一王妣而得位的，“兄终弟及”的本质是对王妣所在的母族作权力分配——在“多

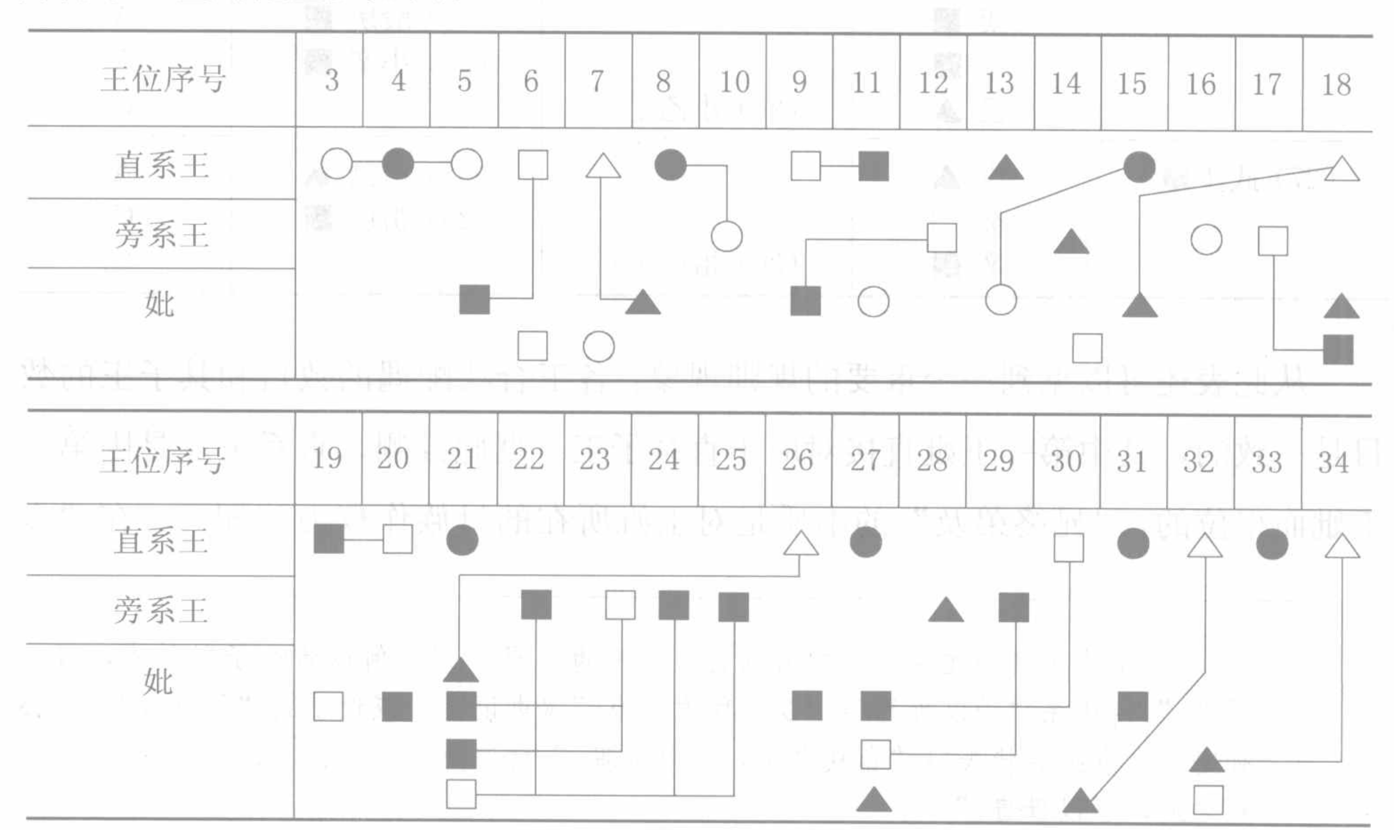
① 《春秋公羊传·隐公元年》：“桓何以贵？母贵也。母贵则子何以贵？子以母贵，母以子贵。”何休注“子以母贵”：“以母秩次立也。”《史记·外戚世家》：“子以母贵。”公孙瓒《上袁绍罪状表》：“春秋之义，子以母贵。”柳宗元《六逆论》记六逆之说：“择嗣之道，子以母贵。”

妣”的情况下，按王妣的贵贱向她们的族子分配王位。换言之，每位具有合法地位的王妣都可以选择一位子王，子王的地位则依王妣的先后贵贱来确定。其选择的结果是：若此王是直系子王，则他应是第一王妣耦合族的子辈，亦即王妣的兄子；若此王是旁系子王，则他应是某王妣本族中的子辈，亦即王妣姊妹之子。在特殊情况下，直系子王亦可从第一王妣的姊妹之子中选任。以下两例表明：许多看似偶然的现象，其实暗含了一定的规则。

例一：第十五世王中丁之后有长子戋甲、少子祖乙等两名子王，但继位为直系子王的不是长子戋甲而是少子祖乙。产生这种情况的缘故应当是：祖乙因（8）妣己而得位，戋甲因（9）妣癸而得位；由于祖乙之母妣己先于妣癸而为王妣，故祖乙继位为直系子王。

例二：第二十一世王祖丁有四个合法配偶，按其先后分别是妣己、妣庚、妣辛、妣癸；祖丁之后亦有四名子王，按其长少分别是阳甲、般庚、小辛、小乙。少子小乙应是因妣己而得位的，故为直系王；其兄阳甲、般庚、小辛应是分别因妣癸、妣庚、妣辛而得位的，故列入旁系。

以上一表中按耦合氏族关系进行的王位传承，事实上不仅见于妣与下一代直系王之间，同时也见于父王与子王之间。据统计，在三十五世商王中，这种关系占有十八世的比重。如图：



图上用线条所表示的耦合氏族之间的关系，乃意味着：父子兄弟系耦合氏族间的王位传承，是对母子舅甥系耦合氏族间王位传承的补充。在表中所列十八世王中，由于父兄系的耦合氏族关系获位者约有五王，由于母系的耦合氏族关系获位者约有十三王，说明这两种王位传承应当都属基本规则。下文将要谈到，这可以看作两合氏族制或原始昭穆制的遗迹。

四、 商王庙号补说："高宗肜日"及其他

学术研究有多种方法，归纳之外有演绎，而演绎之中又有假说之法。假说的意义在于稍稍超越现成资料，以一个较宽阔的思路去发掘学术资源：除正面证据之外调动反面证据，除材料证据之外调动逻辑证据。以上对商王庙号问题所做的讨论，可以说是假说法的尝试。从一个方面看，它颇有点属于"无稽之谈"；但从另一个方面看，它或许可以提供这样一个认识：从文化角度对商王庙号进行分组，是一条可以考虑的学术路线，它将有助于揭示商王庙号的内涵与本质。

以上尝试还有一个目的，即想验证前文关于鸟崇拜民族属性的判断，以及关于十干原始涵义的推测。这一做法也不啻是"异想天开"；不过，它所追求的，却是对历史资料有尽可能大的解释力。为了说明这一点，下面拟谈谈历史学上关于商王传承的一个争议问题——武丁与祖己等子王之关系的问题，因为这一问题可能作为上述推断的旁证。

关于武丁与祖己的事迹，汉代的许多文献，例如《尚书大传》、《史记·殷本纪》、《书序》、《说苑·辨物》、《汉书·郊祀志》等，均有记述。其大意是说殷王武丁（高宗）祭成汤之次日，有飞雉升于鼎耳而鸣，武丁惧，祖己遂"训诸王"，作《高宗肜日》。这也就是《尚书·商书》中的《高宗肜日》篇，云："高宗肜日，越有雊雉。祖己曰：'惟先格王，正厥事。'乃训于王曰"云云。

从宋代开始，人们就对这一记载产生了怀疑。疑问之一是如何理解"高宗肜日"：到底是指高宗武丁祭成汤之明日呢，还是指祖庚在武丁庙中肜祭高宗之日？① 疑问之二是如何理解祖己的身份：为什么他会有"训诸王"的资格？关于

① 宋金履祥《尚书表注》，元邹季友《书传集解》。

后一问题，人们提供过两种答案，一种说祖己即高宗之子孝己①，另一种说此祖己并非孝己，孝己在武丁时已死，祖己是《尚书·高宗肜日》孔氏传所说的当时“贤臣”。②

辨明这些问题是需要相当篇幅的。不过，若从一个新的角度看，其中所包含的关系则可以呈现较为简明的面貌。且让我试作解答：

关于“肜日”的涵义，古已有“肜”即“绎”、“肜日”即明日的说法，具体的解释是“祭之明日寻绎复祭”。此一解释见于《尔雅·释天》、《公羊传·宣公八年》、孙炎《尔雅音义》、郭璞《尔雅注》等，证据充分，是不必怀疑的。此外殷墟卜辞中的旁证尚有：《卜辞通纂》第59片中的“彡”，郭沫若释为“祭之明日又祭”；卜辞中的“彡夕”，杨树达《释肜日》释为肜祭日的前夕之祭。故汉文献所说的“明日”与“肜日”，其间并无矛盾，不必强改“武丁祭成汤之明日”为“祖庚肜祭高宗之日”。

同样，《汉书·古今人表》分别孝己、祖己为二人，此说也不违事理。前文说过，商王继承制中的父子关系是两合氏族中的一种约定，而非现在意义上的血缘父子。故“贤臣”也不妨成为父王之子，参加王位继承。祖己、孝己均以“己”为号，乃同族之人，他们同武丁的关系是相等的。因此，不必在其间强分高下，而武断“训于王”的必是孝己。

解答上述问题的要点是，如何理解祖己在武丁祭成汤之祭典中的地位。前文已经假定：乙是玄鸟的符号（△），己是鸷鸟的符号（▲）；成汤即大乙（一作“天乙”），属玄鸟族，和祖己所属的鹰族（鸷鸟族）是耦合氏族。如果说二者的关系是以祭祀为背景的关系，那么，以下资料便是必须加以注意的：

《甲骨文合集》第832片：“戊寅，卜贞：于丁宾延尸。七月。”同上第835片：“贞：于丁亥延尸。”

《诗经·大雅·既醉》“公尸嘉告”孔颖达疏引曾子：“王者以卿为尸。”

《礼记·曲礼》：“孙可以为王父尸，子不可以为王父尸。”

---

① 王国维：《高宗肜日说》，载《观堂集林》卷一。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第430页。

《国语·晋语八》："祀夏郊，董伯为尸。"

《礼记·祭统》："尸在庙门外，则拟于臣；在庙中，则全于君。"

《公羊传·宣公八年》"绎者何"疏："卿大夫已下以孙为尸，以其昭穆同也。"

这些资料说明，在商代前期，祭祀设尸的制度便已形成。在这一制度中，尸以卿、王孙或王的后裔担任，例如祀夏郊时以夏民族的后裔董伯为尸。若追溯其来源，则它反映了一种合于昭穆之序的祭祀方式，即隔代为尸。因此，尸的地位，在平时为臣，但在祭典上则不逊于作为主祭者的君王（图 4-101）。

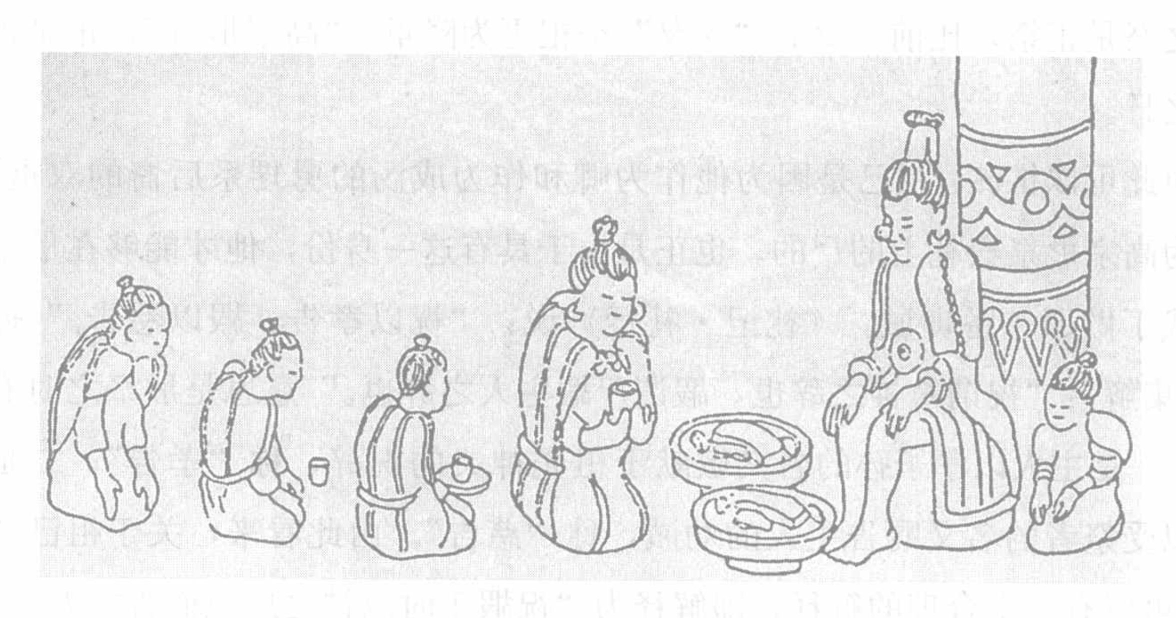


图 4-101　贮贝器上的尸祭图像

这幅画是对贮贝器局部雕像的描摹。原器出土于云南晋宁石寨山 12 号墓。参见图 3-17B。

关于尸在肜祭中的应用，古代典籍亦有论述。云：

《春秋·宣公八年》："辛巳，有事于太庙。……壬午，犹绎。"《公羊传》："绎者何？祭之明日也。"

《诗·周颂·丝衣序》："绎，宾尸也。"郑玄笺："绎，又祭也。天子诸侯曰绎，以祭之明日。卿大夫曰宾尸，与祭同日。周曰绎，商谓之肜。"孔颖达正义："《丝衣》诗者，绎宾尸之乐歌也。谓周公成王太平之时，祭宗庙之明日又设祭事，以寻绎昨日之祭，谓之为绎，以宾事所祭之尸。……此序云'绎宾尸'者，绎祭之礼主为宾事此尸。但天子诸侯礼大，异日为之，别

为立名，谓之为绎。……卿大夫礼小，同日为之，不别立名，直指其事，谓之宾尸耳。”

可见宾尸是肜祭的重要特点。也就是说，对天子诸侯而言，祭祖是连续两天的祭祀，其中一天以宾尸为主要仪式，故称肜祭；对卿大夫而言，祭祖仪式一日完成，故以宾尸为其主体。董作宾《殷历谱》上册卷三《祀与年》认为：“彡”之表示相续不绝，这是后起之义；其原来涵义则是伐鼓而祭。彡之次日有“彡龠”，则是奏管龠而祭，与鼓相和。可见肜祭之隆重。杨树达《释肜日》则引用殷墟卜辞判断：肜祭是依王名之日祭祀该王的祭典，由先夕之祭和当日之祭组合而成。当日之祭是正祭，比前一夕的“彡夕”祭祀更为隆重。“高宗肜日”，正是正祭而宾尸之日。

由此可以推测：祖己是因为他作为卿和作为成汤的舅甥系后裔的双重资格，而成为高宗肜祭典礼上的尸的。也正是由于具有这一身份，他才能够在肜祭仪式上对武丁做那一番训诫。《礼记·礼运》说：“祝以孝告，嘏以慈告。”孙希旦《礼记集解》：“祝谓飨神之辞也，嘏谓尸嘏主人之辞也。”意思是肜祭之时有两种言辞：一是主人以孝子孙的名义敬献于祖先神灵的祝辞，称“孝告”；二是执事之尸以受祭者的名义赐告主人的劝诫，称“慈告”。由此看来，关于祖己“训诸王”，可以有一个合理的解释，即解释为“祝嘏于时以神之恩慈而告主人”①。

同以上情况相联系，在殷墟甲骨中有于乙日酢祭大乙、祖乙、小乙、武丁三牛或五牛的卜辞。如《小屯南地甲骨》777：“乙丑，在八月，酢大乙牛三，且乙牛三，小乙牛三，父丁牛三。”类似的内容又见明义士《殷虚卜辞续编》477。《小屯南地甲骨考释》认为这是选祭卜辞，其中所谓“父丁”只能是武丁而不是康丁，因此，它是武丁的子辈时王祭祀其乙系祖先兼及其父王的卜辞。但这个时王是谁呢？诸家均未说明；在我看来，他应当就是祖己。前文说过，祖己同大乙等乙系先王有特殊的关系。

武丁见雉鸣于鼎耳而惧，这是有来由的。前文说过，雉（●）是丁族的图腾物，亦即高宗武丁的祖先的象征。雉鸣于鼎耳，在武丁看来，这无异于祖先示

① 孔颖达《礼记·礼运正义》语。

警，要他传位给本族之弟，而这也就是《尚书·高宗肜日》所载祖己之训中“降年有永有不永”一说的由来。据诸家注释，祖己这话说的就是兄弟相及之事：“殷自阳甲已来，兄弟相及，皆不永年。”① 当祖己代表成汤做出那一番训诫之后，武丁才冰释了疑虑，此即《殷本纪》所谓“王勿忧，王修政事”。这一情况说明，古文献关于“雉鸣”的记载，乃有重要的文化内涵。

据卜辞记载，武丁的世妇有数十人，其中地位最高的是妣辛妇好。有人认为妣辛死于武丁中后期，其事迹与史籍所记孝己“其母早死”相合，所以孝己是妣辛妇好之子。② 但从各种资料看，妣辛（■）与孝己（▲）的母子关系难以说通。卜辞并未显示辛氏与己氏有什么联系，例如在商王庙号资料中，关于辛氏与己氏的婚配关系未见一例。相反，据卜辞“贞，妣己蚩帚好子”云云，降灾于妇好之子的己氏③，难云和妇好之子同族。从卜辞看，武丁另有世妇妇妊（壬）、妇丙，有子王己、王丙、戊等数十名。④ 由此可见，不能因干名相同而判“孝己”即“祖己”。关于孝己为“殷高宗之贤子”的说法，见于多种典籍，如《帝王世纪》、《尸子》、《荀子》、《吕氏春秋》高诱注；而殷墟卜辞及《世本》却不载“孝己”一名，《史记》亦仅在《汉丞相世家》中以汉将魏无知之口提到“今有尾生、孝己之行”。可见孝己未必具有王储地位，同妇好更不至于有血缘关系。

以上一事，说明把干名视为商代的人群符号，同包括武丁、祖己史事在内的各种资料并无冲突。不过，只有阐明商王世系构成的原理，这一看法的合理性才能得到证实。为此，我们拟就张光直《商王庙号新考》的有关理论（例如关于族外婚的理论和关于轮替继承王位的理论）提出几点修正意见。

（一）关于“商王子姓”一说，应做具体分析。“姓”的本义是女子所生的子女，意味着人的血缘传承，最初用来表示同出于一个女性始祖的亲属关系。进入父系氏族社会之后，妻从夫居，母系姓族转变为父系姓族，“姓”便成了多层次

---

① 孙星衍《尚书今古文注疏》。

② 曹定云：《妇好、孝己关系考证》，载《中原文物》1993年第3期；又《殷墟妇好墓铭文中人物关系综考》，载《考古与文物》1995年第5期。

③ 参见丁山：《商周史料考证》，中华书局1988年版，第105、106、111、120、145页。

④ 同上注。

的社会组织的标志。故静止地看，殷商时代的姓实际上是世系群的表现，姓族之下有宗氏，宗氏之下又有分族。“商王子姓”一说只是在父系姓族的意义上可以成立。[①] 但历史地看，殷商时代的社会组织亦表现为父系姓族与母系姓族的相互交织，亦即从过去的以母系姓族包容父系姓族到后来在每一父系姓族中包容多种母系姓族。因此，从较严格的意义上说，各个商王的姓族又是有区别的。

关于商王庙号最近的一些解释，事实上，为我们重新认识商代的宗族关系提供了新的思路。因为无论是把干名看作庙主的分类，或是看作成人之后的字号，或是看作庶子与嫡子的代名，这些说法都肯定了干名作为人群符号的意义。而根据《金文人名汇编》[②] 所载十干姓名的情况看，商代的十干确实反映了人群的血缘关系，具有姓氏的性质。因此，如果使用原始涵义上的“姓”的概念，那么应当说，干名不同的各王分属不同的族团和姓氏。从现有资料看，我们只能说祖乙是商代的子姓王——也就是说，只有七位商王姓子。其他各王的族姓虽不易一一判别，但却可以推测，它们的母系联系于另外一些族群。例如：



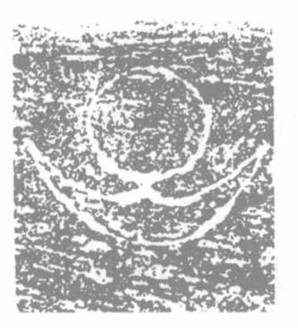


图 4-102　山东莒县陵阳河遗址出土的陶缸刻画符号

祖甲，母系可推测为昊族，其姓或为“风”及“冥”。大汶口文化陶文中有“日火山”形符号（图 4-102），论者以为即“太昊”之“昊”字，有如铜器上的族徽。[③] 这意味着，太昊是太阳神的标志字。[④] 所以《潜夫论·五德志》说太昊之相像“日角”，《太平御览》卷七八引《帝王世纪》说太昊“位在东方，主春，象日之明”。这些说法与“甲”字的涵义——代表太阳孚甲而生——显然是一致的，故祖甲可推测属昊族。关于太昊为风姓的记录见于《潜夫论·志氏姓》和《汉书·地理志》。太昊之所以为风姓，缘故或因为“风”被视为太阳之鸟。此外像太阳孚甲而生的姓氏有“冥”，如前所说，甲骨文中“冥”、“娩”二字同形，皆表初生的状态，与

① 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社 1990 年版。
② 吴镇烽：《金文人名汇编》，中华书局 1987 年版。
③ 田昌五：《古代社会断代新篇》，人民出版社 1982 年版，第 53 页。
④ 杜金鹏：《关于大汶口文化与良渚文化的几个问题》，载《考古》1982 年第 10 期。

“甲”字义同。《史记·秦本纪》中所记的“白冥氏”，是嬴姓的后裔。《竹书纪年》称九夷中有白夷，“白冥”应即白夷中之冥——白乃太阳之色，故称“白冥”。春秋时候有“甲氏”，据罗泌《路史·后纪四》及注，甲氏是炎帝的后裔，原为赤狄；据《左传·昭公十六年》杜预注，其地在山东高平昌邑县。因此，祖甲之“甲”，可推测是由两族结合而成的新族姓，此二族即创造大汶口文化的民族（包括白夷）与东迁的炎帝族。

祖丙，其母姓可推测为“偃”或“姜”。据记载，偃是少昊的后裔，皋陶之时在曲阜、邾地建立姓氏国。[①]“丙”所代表的鸠民族，其文化分布区同偃姓民族的文化分布区相合[②]。偃姓之后有“舒鸠”，即偃姓与舒姓结合而成的氏国。甲骨文中有“丙氏”、“上丙氏”。如《殷墟文字乙编》1541所见“妇上丙氏”，《殷墟书契后编》卷下35.5所见“余丙氏”。据罗泌《路史·国名记甲》，丙氏出自姜姓国，又作“邴”，其地在“宋之下邑”，即今河南开封东北部。

祖戊、祖己，其母姓可分别推测为“嬴”、“己”。因为此二族属鸷鸟族，为商王挚的后代；而据《左传·昭公十七年》杜预注和《左传·隐公二年》正义引杜预《世族谱》，嬴姓、己姓皆为少皞的后裔。《说文解字》则说嬴是少皞氏之姓，殷玉裁注：“按秦、徐、江、黄、郯、莒，皆嬴姓也。”殷商时期，来自西部的嬴姓后裔有太戊。《史记·秦本纪》：“自太戊以下，仲衍之后，遂世有功，以佐殷国，故嬴姓多显，遂为诸侯。”少皞名挚，以鸷鸟为族徽。在挚的诞生神话中有玄鸟陨卵的细节，据《史记·秦本纪》，这种神话同为分布在东、西两部的嬴姓民族所信奉。《史记·夏本纪》正义引《帝王世纪》：“父鲧妻修己……生禹，名文命，字密……本西夷人也。”此“修己”即己姓之女。《国语·郑语》：“己姓，昆吾、苏、顾、温、董。”此五族亦己姓之后裔。

祖庚，其母系可推测为“风”姓和“康”姓。此二姓皆属凤凰族：“凤”、“风”二字古为一字，商人称“凤”为“风”；“康”则是“庚”部之字。《吕梁

① 《帝王世纪》、《左传·僖公元年》杜预注。

② 参看傅斯年：《夷夏东西说》，原载《历史语言研究所集刊》外编第一种，1933年；今有《中国现代学术经典·傅斯年卷》本，河北教育出版社1996年版。

碑》、《史记·五帝本纪》和《国语·郑语》记载敬康之祖虞幕"能听协风"，这和古人关于"风"为音乐、"风"善歌舞的记录是一致的，说明敬康之祖出身于鸟夷凤凰部。"风"姓民族居住在东方，"康"族则有西方渊源。所以《逸周书·王会解》孔氏注说："康亦西戎之别名也。"《说文解字》称鹔鷞为西方神鸟。此鹔鷞，应当就是康人的神鸟。

祖辛，其母系可推测为"姚"姓和"辛"姓。按姚姓是帝俊之姓，见《山海经·大荒南经》。辛姓曾与夏民族的姒姓氏族通婚，见《史记·夏本纪》索隐引《系本》。《系本》说："鲧取有辛氏女，谓之女志，是生高密。"此"有辛氏"，在《大戴礼记·帝系篇》中作"有莘氏"。据《史记·夏本纪》，"禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有……辛氏"。《世本·氏姓篇》则说："辛氏，夏启封支子于莘。莘、辛声近，遂为辛氏。"从帝俊、帝喾（高辛）既合又分的关系看，商代的辛氏应当是姚姓和莘姓的结合，亦即由东方帝俊族和西方辛族融合而成。据《括地志》、《左传》等资料，辛姓在陕西大荔（古河西县）[①]、河南城濮[②]、山东莘县等地[③]均有文化遗迹；而近数十年出土的商代辛氏铜器，则有陕西宝鸡的《父辛壶》、武功的《辛簋》、渭南的《辛邑□予》[④] 以及山西灵县的《父辛爵》、河南洛阳的《且辛爵》、上蔡的《父辛觚》、安阳的《亲辛爵》、山东黄县的《父辛壶盖》等。这都是辛姓源出西方而迁为东夷的证明。

祖壬，其母系可推测为"任"姓。"任"是太皞族的一支，故城在今山东省济宁市境。《左传·僖公二十一年》："任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀。"这条资料可以解释任姓和辛姓（太皞高辛氏）的关系。按据《金文人名汇编》，西周早期有名"壬俘"者，其族徽作鸟形，即辛的原型。

---

① 《史记·周本纪正义》引《括地志》"辛"作上新下女之字，云此古国"在同州河西县南二十里"。

② 《左传·僖公二十八年》记城濮有"有莘之虚"。

③ 宋程公说《春秋分记》卷三十五："莘有五：桓十六年，卫侯使盗待诸莘，卫地也，今大名府莘县。庄十年，荆败蔡师于莘，蔡地也。三十二年，神降于莘，虢地也，今陕州有莘原。僖二十八年，晋侯登有莘之墟，古莘国也，今东京陈留。"按据杜预注，卫地之莘在今山东省莘县北，蔡地之莘在今河南省汝南县，虢地之莘在今河南省三门峡市西峡石镇，有莘氏之墟在今山东省曹县北。

④ 左忠诚：《渭南县南堡村发现三件商代铜器》，载《考古与文物》1980年第2期。

这意味着，任姓的鸠族并入太皞族，成为使用戴辛符号的民族。关于任姓来源的传说很多。《通志》卷三十《氏族略》说：“任氏有三：黄帝二十五子，得姓为任者其后以姓为氏；又颛帝少子阳，封于任，其后以国为氏；又，任为风姓之国，太昊之后也，亦以国为氏。”《左传·隐公十一年》疏引《世本氏姓篇》说：“任姓，谢、章、薛、舒、吕、祝、终、泉、毕、过。”说明任姓是一大姓，有众多后裔。

祖癸，其母系可能是“黄”姓、“归”姓。黄为太阳之色，其族又称“黄夷”，为《竹书纪年》所载“九夷”中的一支。《左传·昭公元年》：“昔金天氏裔子曰昧，为玄冥师，……沈、姒、蓐、黄实守其祀。”邓名世《古今姓氏书辩证》卷十五：“黄，出自嬴姓，少皞金天氏裔子曰昧，为水官，号玄冥师。……其后为沈、姒、蓐、黄四国，以国为姓。”“癸”为阴阳相交，又为“冬时水土平可揆度”，同司冬之神玄冥及其后裔黄的联系是一目了然的。归姓包括胡、有、何等族。《潜夫论·志氏姓》：“归姓胡、有、何。”此“有”族即所谓“郁夷”，据《说文解字》，“郁”字从“有”得声。《史记·五帝本纪》说：“分命羲仲，居郁夷，曰旸谷，敬道日出，便程东作。”故归姓属太阳族。《竹书纪年》九夷中有“阳夷”，应即郁夷。

以上所述，仍不免于猜测，但它提示了这样一个事实：商王的王位传承未必是在单一氏族中进行的。可以推测，至少有十个以上的姓族参加了商王王位传承。他们分属六个集团，其中除玄鸟集团和鸠集团外，都含有来自西方的民族成分。这种民族成分的复杂性，可以解释商王与王妣的婚姻关系。例如在古代记载中，己姓的修己曾与辛姓的有莘氏重叠[①]，这说明此二族（鸷鸟族▲和凤凰族■）有较直接的渊源关系；也许因为这一点，在古代典籍中，未见鸷鸟族和凤凰

① 《大戴礼记·帝系》：“鲧娶于有莘氏。”《初学记》卷九引《帝王世纪》：“禹，姒姓也，其先出颛顼。颛顼生鲧，尧封为崇伯，纳有莘氏女，曰志，是为修己。见流星贯昴，又吞神珠，意感而生禹于石纽，名文命，字高密。”《吴越春秋》卷四《越王无余外传》：“鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉。年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产高密。”注：“《世本》曰：鲧娶有莘氏女，谓之女志，是生高密。宋忠曰：高密，禹所封国。《世纪》曰：鲧妻修已，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，而生禹，名文命，字密。《史记》以文命为禹之名，孔安国谓禹为名，张晏谓禹为字，今并存之。”

族结为婚姻的记载。又如上文说到，丁族（雉族）之王与戊（鸷鸟）、己（鸷鸟）、庚（凤凰）、辛（凤凰）、癸（太阳）等族之女婚配，而不与丙（鸠）、壬（鸠）族婚配；但丁族的配偶族庚、戊、辛却与丙、壬族婚配。这又表明：在上述民族的婚姻关系中有隐约可见的二分情况——丁●、丙○、壬○为一分，戊▲、己▲、庚■、辛■、甲□、癸□为另一分。总之，商王和王妣遵循了同姓不婚这一原则，商王及王妣的干支命名法反映了各王和王妣的姓氏差异，这种情况证明商民族的统治集团是由多种氏族构成的。

（二）以昭穆制理论来解释商王庙号，是一条合理的路线。参考《通志·谥略·序论》所谓“立谥之意本为昭穆，命谥之义取于尊隆”，可以推测庙号必有辨昭穆的功能。不过，用一元形式的昭穆制来解释商王继承制度和婚配现象，尚嫌简单了一些。我们知道，昭穆制是隐藏在父系传承关系中的母系传承（舅甥传承）习俗的表现，反映了原始的耦合氏族婚姻组织向地域性的耦合氏族婚姻组织的转变过程。它既然是一种历史过程，那么，便必定具有丰富的历史形态，亦即有丰富的表现形式。从关于商王庙号的情况看，舅甥传承或昭穆制的习俗、两种耦合氏族的交叉关系，这两点的确是商代王位继承制的基础；但我推测，它和出现在夏、周民族中的昭穆制不同。例如：王位不是在一组耦合氏族中分配，而是在三组耦合氏族中分配。尽管在妃位继承方面，由于乙、丁二族的退出，曾构成了以鸷鸟族、鸠族为主体的新的女系二分局面，但一旦当太阳、凤凰二族加入，这种二分局面便被打破。至于在男系的王位继承方面，我们就更看不到整齐的二分法则了。这种复杂局面，应当是如下一个演变过程的产物：

氏族昭穆制	
昭组	穆组
玄鸟（乙）	鸷鸟（戊己）

→

胞族昭穆制		
	昭组	穆组
男	玄鸟（乙）	雉（丁）
女	鸷鸟（戊己）	鸠（丙壬）

→

复杂昭穆制		
	昭组	穆组
男	玄鸟、鸷鸟、太阳、凤凰	雉、鸠
女	鸷鸟、太阳、凤凰	雉、鸠

→

也就是说，在殷墟卜辞和《史记·殷本纪》中所见的商王继承制，可能是综合了氏族昭穆制和部族联盟昭穆制而形成的一种制度，其实质是在多种民族中对王位

继承权做比较平均的分配。限制一族专权的措施主要有三条：父王不传同族之子；商王的法定配偶不与商王同族；根据王妣的族别选择子王，通常由其本族及耦合族的子弟继承王位。这三条，实际上是各种昭穆制的通则。

关于商王世系同昭穆制的联系，其实在前文所说“隐约可见的二分法则”中已有表现。因为通过兄终弟及的关系以及各王诸配偶的关系，我们可以推测有一种规模较大的分组存在，进而发现其中所隐含的二分法则：

A. 兄终弟及制中的鸠族与雉族的合组	B. 兄终弟及制中的太阳、凤凰、鸷鸟、玄鸟族的合组	C. 商王配偶制中的太阳、凤凰、鸷鸟族的合组
（8）大丁(●) （10）外丙(○) （15）中丁(●) （16）外壬(○)	（12）小甲(□) （13）大戊(▲) （14）雍己(▲) （17）戋甲(□) （18）祖乙(△)	（15）中丁之配：妣己(▲) 妣癸(□) （18）祖乙之配：妣己(▲) 妣庚(■)
	（23）阳甲(□) （24）般庚(■) （25）小辛(■) （26）小乙(△)	（21）祖丁之配：妣己(▲) 妣庚(■) 妣辛(■) 妣癸(□)
D. 特例：兄终弟及制中的雉族与凤凰族的合组	（28）祖己(▲) （29）祖庚(■) （30）祖甲(□)	（27）武丁之配：妣辛(■) 妣癸(□) 妣戊(▲)
（21）祖丁(●) （22）南庚(■)		（32）武乙之配：妣戊(▲) 妣癸(□)

以上A、B、C、D四表，包括商王庙号中所有兄弟王资料和多妣资料，具有完全归纳的性质，是值得注意的。其中特别值得注意的是A、B、C三组所表明的同一个规律：太阳、凤凰、鸷鸟、玄鸟四族具有较密切的关系，可视为同鸠、雉二族相对立的族群组织。也就是说，前文所述“隐约可见的二分”：

┌丁、丙、壬(●、○)
─┤
└甲、乙、戊、己、庚、辛、癸(□、△、▲、■)

可以得到证实。之所以说“隐约可见”，是因为上述二分并不具有绝对性，D组所示的特例，似乎表明凤凰族可加入雉族之一分。但无论如何，我们可以从昭穆

分组的意义上认识这种情况。因为昭穆制的本质是严父子两代之辨，相继为君的兄弟其昭穆应该同位。[①] 从鲁文公二年（公元前625年）开始，中国历史上多次发生关于兄弟相继为君之昭穆问题的争论。现在我们知道，既然兄弟王分组可以推测为商王配偶之分组的反映，那么，其昭穆同位便是合于礼制的。从本质上看，这一礼制意味着，昭穆制是隐藏在父系传承关系中的母系传承或舅甥传承。

（三）由于上述一点，张光直所说的"及位诸王隔世代有相同性"的原则遂不能成立。实际情况应当是：及位诸王隔世代允许有相同性，但不能说必有相同性。此外，张光直提出的对商王世系的几处改动，都不相宜。其原因是张氏所依据的隔代有相同性的理论有误，故他所定的分组原则未必合理。

五、结论

叙述至此，我们可以对本小节的内容做一总结。

在上述篇章中，本书提出了这样一个假设：商王庙号是一套从太阳崇拜和鸟崇拜中产生的符号。其中自帝喾至振的八王名号，来源于寅宾出日、寅饯纳日以及其他以昼夜为周期的太阳祭祀仪式；其中自上甲微开始应用的十干名号，来源于以回归年为周期的太阳观察和鸟候观察。这些名号的形成过程，反映了商民族的天文历法制度的逐步变更过程。其主要线索是：同晨昏二分制相对应，建立了春秋二分制；同十二日一旬制相对应，建立了周年十月、周月三十六日制；同十日一旬制相对应，建立了一年两季、一季六月制。帝喾和契是晨昏二分制时代的商王，八王名号成立于周月三十六日制阶段，十干名号则是两季十二月制时代的产物。在郑州大河村新石器时代遗址的第三期文化遗存中出现了非常丰富的"太阳纹"、"月亮纹"彩陶片，其中几件陶钵肩部皆均匀地排列有十二个太阳纹（图4-103）[②]。这种"十二日"纹饰，便是昼夜十二分制以及与此对应的十二日一旬制的反映。此外，有两个商王的名号可以作为上述后两个阶段的分期标志。一是

---

① 李衡眉：《兄弟相继为君的昭穆异同问题》，载《史学集刊》1992年第4期。

② 《郑州大河村遗址发掘报告》，载《考古学报》1979年第3期。《谈谈郑州大河村遗址出土的彩陶上的天文图象》，载《河南文博通讯》1978年第1期。

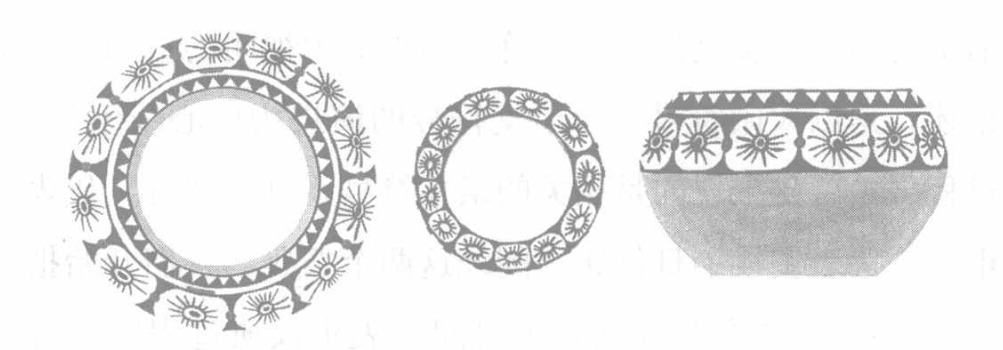


图 4-103　大河村遗址的陶钵及其肩部的太阳纹

王亥，他在商王世系中的位置表明：十干是晚于十二支而产生的一套计时符号，而在十二支产生之前，八王祀统已经建立。另一个是王恒。据王国维《殷卜辞中所见先公先王考》，王恒是介于王亥和上甲微之间的一位商王，其名代表弦月。这一个同月亮祭祀相联系的名号，证明朔望月观念是出现在八王祀统与十干祀统之间的一个重要现象。所以本书推测：在这样两个祀统之间，既有一些互相联系的制度因素，例如一年两季制和按祭日命名王号的制度；同时又有一些相异的制度因素，例如十二日一旬制转变为十日一旬制，或者说太阳历转变为阴阳合历。我认为，只有肯定这一推论，才能对十干名号同十二月制度的并存关系做出合理解释。换句话说，在干以十计、月以六计或十二计这种矛盾的情况中，可以看到旧制度的遗迹；在旬以十日计、年以十二月计这种一致的关系中，可以看到十干系统的历法背景。

以上关于十二支和十干的原始涵义的解释，是用两种不同的方法完成的。由于十二支的支名同一系列语言学资料相联系，因此，本书采用了考据学的方法，即以足够充分的直接证据，证明了十二支作为标记太阳周日运动之符号的性质。但对于十干名义的考释来说，这种品质的资料却极为稀少。因此，本书使用了假说的方法，即利用间接资料迂回地进行了逻辑推理。这种假说的一个前提，是把《夏小正》和《月令》中的鸟候记载看作不同民族的鸟崇拜观念的反映；其推理的关键，则是让所有结论都接受有关资料的验证。这就是说，假说论证之中仍然有考据学的因素。我想读者未必能接受假说的方法，但可能接受假说之中的考据成分。如果是这样，那么，上文对十干初始涵义、商王传位制度和商王婚配制度的解释，便可以支持这样一个判断：商王庙号的确是综合不同民族的文化因素而形成的符号系统，它反映了商民族的鸟崇拜观念对于社会各个方面的渗透。

古代神话中的鸟，其实是作为太阳符号而被尊为神明的。因此，上文关于商周鸟崇拜的论述，是以太阳符号——干支符号的演进为中心线索的。资料表明，在这个演进过程中，首先出现的是相关的祭礼符号，例如“寅”代表寅宾出日仪典，“申”（重申）代表寅饯纳日仪典。围绕这两个祭典，人们开始把一天划分为若干等分，而有“巳”、“亥”等既表示时间又表示仪典过程的符号。与此相对应，产生了“帝喾”、“契”等帝王的别名。在殷卜辞中，帝喾被称作“夒”、“高祖夒”或“夒母”，契被称作“禼”。这意味着，“帝喾”、“契”是某一个系统的名称，而“夒”、“禼”则是另一个系统的名称，二者各自有其独立性。若要辨明其间区别，则“帝喾”和“契”用来表示仪典及其时段，“夒”和“禼”则用为王的本名。所以在这一时期有“太昊”、“少昊”等名，代表太阳祭典的两位祭主。这是太阳——干支符号的第一阶段。接下来是太阳符号的第二阶段，其特点是祭名和祭主名合一，例如出现了“相土”、“昌若”、“冥”等名。在殷卜辞中，相土（祭名）写为“土”（人名），昌若（祭名）写为“羔”（人名），冥（祭名）写为“季”（人名），在祭名和祭主名之间，字形、字义有明显的关联。本书第二章在讨论五行起源的时候说到，古代的祭祀系统同族群联合有很大关系，比如太昊、少昊、颛顼三族联合设立了三祀之制。这样就出现了通过族群联合而促进太阳符号细致化的情况。也就是说，祭名和祭主名的趋同，乃是对族群祭典负责制的反映。这是太阳——干支符号的第二阶段。到上甲微之时，一场重大的社会变革发生了，太阳符号开始采用了代表王室氏族的天干符号，于是出现了以庙号为代表的商王世系。如果说商王庙号制是上述演进的结果，那么，它就是一种内涵丰富的符号——它保留了上述演进的各阶段的文化内涵，兼具王名（祭主名）、氏族名、时段名等方面的涵义。尽管在殷墟卜辞中仍然可以看到南庚、小辛、小乙、康丁等人的本名，但这些名号都是因为某种偶然原因（为了和时王相区别等）而记录下来的，[①] 而太阳——干支符号和商王名号的合一，仍是当时称名制度的主流（图 4-104）。

鸟崇拜同政治生活的紧密联系，是商民族文化的一大特点。我们已经看到，

---

① 参见晁福林：《殷墟卜辞中的商王名号与商代王权》，《先秦社会形态研究》第四章第五节，北京师范大学出版社 2003 年版。

各个鸟部落不仅把鸟作为自己的群体的象征，而且不断赋予它以符合时代风尚的种种神性，例如戴物形象就是一种新的凤鸟神性的标志。这一标志同新石器时代的太阳标志有着显著的区别：它更强调武器的力量，强调技术进步，强调国家机器的尊严，具有深刻的历史内涵。它意味着，随着国家的建立，上古时代的鸟崇拜已进入一个新的发展阶段，打上了青铜文化的烙印。

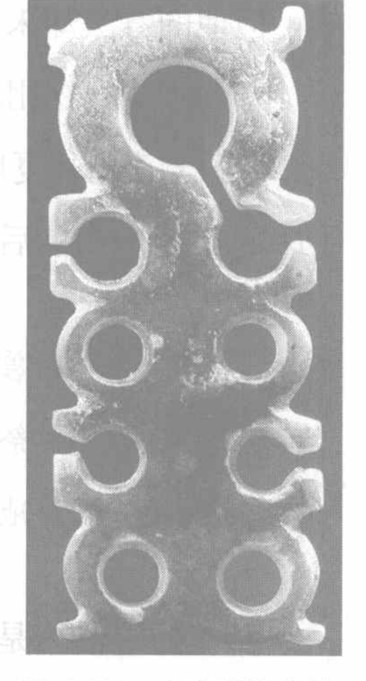


图 4-104　卑南遗址中的多环形玦

在台湾省台东县卑南山东南山麓直至卑南大溪右岸河阶上，1980年代曾发掘房屋等建筑遗址 50 多处、墓葬1 500余座。据碳十四测定，其年代在距今二千三百年至五千三百年之间，属新石器文化。随葬品中有大量玉器。这件玉玦由一个大缺口圆环、四个小缺口圆环和四个完整圆环组成，其涵义不明，但可以推测是关于太阳的符号。

第四节　灌礼及其彝器的来源

一、　问题和背景

“祼”是中国古代的一种大礼，多用于宗庙祭祀，亦用于王会宾客。据记载，它以酌鬱鬯灌地以降神为仪式特征，所以又称作“灌”。如《周礼·大宗伯》“以肆、献、祼享先王”郑玄注：“祼之言灌，灌以鬱鬯，谓始献尸求神时也。”《诗·文王》“祼将于京”毛传：“祼，灌鬯也。”《书·洛诰》“王入太室祼”孔疏：“尸受祭而灌于地，因奠不饮，谓之祼。”这些资料，均指出“祼”有灌地求神一义。

1915 年至 1916 年间，王国维在关于《洛诰》问题的两件信函中，始提出对上述记载的怀疑。前函谈到灌礼的用途，认为“祼之事所以歆神而不徒以降神”。后函谈到“祼”的字义，认为先秦之“祼”字不同于“灌”，未必有灌地之义；祭祀之“灌”可指灌人、灌尸，未必是灌地；“灌”字至《论语》、《大戴礼记》始见应用，故“祼之义自当取祼尸之说，而不当取灌地之说”。王国维的意思是：不必把“祼”释为灌地降神之祭，因为灌地降神是祼礼的后起形态。①

在这里，王国维实际上提出了灌礼的原始形态的问题。此举无疑是意义重大

① 王国维：《与林浩卿博士论洛诰书》、《再与林博士论洛诰书》，载《观堂集林》卷一。

的，但他的看法却未能得到考古学资料的支持。相反，《周礼·春官·司尊彝》所云“春祠夏禴，祼用鸡彝、鸟彝；……秋尝冬烝，祼用斝彝、黄彝”，《礼记·明堂位》所云“灌尊：夏后氏以鸡彝，殷以斝，周以黄目”，则在种种出土器物中得到了印证。1969年前后，郭宝钧遂结合商周时代遗留的实物做了这样一个判断：

> 尊之作鸟兽形者谓之彝……皆用于祼。祼是灌祭，酌鬱鬯酒献尸不饮而灌于地的一种祭名。鸟兽尊是用于祼祭的特制品，其制大抵凿背纳酒，从口吐出，以灌于地。[①]

郭宝钧的依据是现存的鸟兽尊的形制特点——“凿背纳酒，从口吐出”，不宜于啜饮而宜于倾洒。而这种鸟兽尊，早在二里头文化即有鸭形彝作为典型。[②]这就意味着：以酒灌地求神的仪式古已有之，原不必等到《论语》、《大戴礼记》的时代才进入历史。

郭宝钧是由于古器物分类定名的需要而讨论到灌礼形态问题的。这样一来，从郭宝钧开始，这一问题也转变成了考古学的问题——关于灌礼器物制度之起源的问题。1979年，邹衡为说明夏、商考古学文化的区别重新提出了这一问题。他在《试论夏文化》一文中指出：觚、爵、盉的组合与觚、爵、斝的组合，分别代表了夏、商这两种不同的文化。夏文化中的封口盉，即文献所说的灌尊“鸡彝”，也就是龙山文化中常见的陶鬶。它产生在东方的大汶口文化中期，嗣后在东、西方的龙山文化中普遍盛行，是同古代东方人的鸡崇拜相关的一种器物。[③]但是，产生于东方的鸡彝，为什么反而会成为西部夏民族的彝器呢？如果说斝最早出现在庙底沟二期文化前期[④]，是黄河中游——夏文化区的代表器物，那么，为什么它反而会成为商民族的彝器呢？既然鸡彝反映了古代东方人的鸡崇拜，那么斝彝的文化内涵又是什么呢？在邹衡的解释中，暗藏了这样几个遗留问题。

在本书前几章，我们已经对上古时代的动物崇拜做过一些考察。其中对凤鸟崇

---

① 郭宝钧：《商周铜器群综合研究》，文物出版社1981年版，第147页。
② 同上注。
③ 邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第149页至154页。
④ 柯昊：《斝、鬲渊源试探》，载《北方文物》1990年第4期。

拜的考察，事实上为解决上述问题找到了一个新的角度。因此，兹拟把以下背景认识作为起点，做更进一步的讨论：

（一）在中国新石器时代的艺术符号中，鸟纹是最重要的一种符号。根据各种考古学资料，这些鸟纹可分为鹑鸠型、鹰鸮型、踆乌型、翟雉型等四种类型。鹑鸠型和鹰鸮型鸟纹主要分布在中国东部，代表了上古东方民族的短尾鸟崇拜；踆乌型和翟雉型鸟纹主要分布在中国西部，代表了上古西方民族的长尾鸟崇拜。在《说文解字》中，凡短尾鸟之名皆从“隹”，凡长尾鸟之名皆从“鸟”。这里的部首之分，实际上是两种鸟崇拜类型或鸟文化类型的反映。鸡彝和斝彝的器形，应当是同这两种鸟崇拜分别对应的。

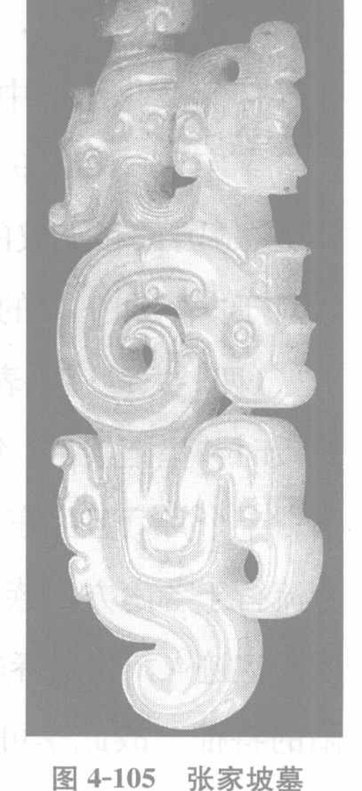


图 4-105　张家坡墓葬中的人物玉雕

张家坡位于陕西省西安市西南 12 公里的沣河西岸，1984 年发掘了四十多个西周墓葬，被认为是文王所建丰城之文化的反映。这件玉雕上为两人形，下为龙凤形，与殷商时期的“鹰攫人首”玉器形象恰恰相反；但正好折射了殷商鸟崇拜及其符号方式对周民族文化的影响。

（二）商民族鸟崇拜的对象有两种：玄鸟和鸷鸟。玄鸟象征图腾和母系祖先，其原型是殷人墓葬中随处可见的鸱鸮；鸷鸟象征国家、王权和父系祖先，其原型在不同民族中稍有区别，而代表形象则是山东龙山文化遗址中的“鹰攫人首”玉器（图 4-11）。甲骨文中王亥之“亥”字，其上部之鸟即为鸷鸟（图 3-59）。此鸟和少昊挚的“挚”字一样，乃是商民族父系始祖（亦即地缘性社会组织之始祖）的神性标志(图 4-105)。这种情况，事实上提示了斝彝的内涵。

（三）商民族进入青铜时代的时间，可能比目前估计的要早。有迹象表明，从龙山文化开始，商民族就在鸷鸟崇拜的基础上建立了与王权崇拜、刑法崇拜相联系的青铜观念——“戴辛（金）”观念。除龙山文化遗址王者首部的玉鹰形象以外，戴辛观念的主要证据有：古代典籍中关于凤凰戴敝、西王母戴胜、帝喾戴干、颛顼戴午的神话，[①] 甲骨文和金

① 见《山海经・海内西经》、《山海经・西山经》、《山海经・大荒西经》、《太平御览》卷八十引《春秋元命苞》、《潜夫论・五德志》、《白虎通・圣人》、《史记・五帝本纪》正义引《河图》。

文中鸟首戴干戈之形的文字（图 4-03、图 4-04），古代经师关于“戴胜”、“戴鵟”等鸷鸟鸟名的解说，近代学者关于甲骨文中从“辛”之字的考释。[①] 若对良渚文化、仰韶文化遗址中的“令牌”器物、“令牌”纹饰[②]以及甲骨文和金文中的“辛”字字形(图 4-09)作一比较,那么可以知道:“辛”即“金”,指的是代表权力的兵器,它是国家和王权的标志。所谓“帝喾高辛氏”、“封挚于高辛”[③]，亦表现了商民族对于“辛”和王权的崇重。作为王室大礼的灌礼,不免会包容上述内涵。

（四）大量迹象表明，商民族是实行一年两季制的民族。这一历法制度源于观象授时和星宿崇拜：年初昏见于东方的“鸟”星，春分升中，暑中西流而与太阳合宿；半个月后旦见东方，秋分旦中，年末又西流——故以此将回归年分而为二。至今流行于各南方民族中的火把节、星回节（多在旧历六月下旬），即是这一历法制度的遗迹[④]。标记春季的历法符号有甲、乙、丙、丁、己等，它们取资于鸟和太阳的特征，故此季可称为“太阳季”；标记秋季的历法符号有庚（甲骨金文中作盾形）、辛（甲骨金文中作斧钺之形）、壬（甲骨金文中作杼轴之形）、戊（甲骨金文中作干戈之形）、癸（甲骨金文中作两戈相交之形）等，它们取资于金属器物的特征，故此季可称为“辛季”。商民族对于王权和“辛”的崇拜，亦表现为对于秋季的崇拜。从这一角度，我们同样可以认识夏、商文化的区别。

二、 鸡彝、 斝彝和夏商时代的灌礼

鸡彝和斝彝是夏商时代最重要的礼器。鸡彝又称“鸡夷”，斝彝又称“斝”。它们在灌礼上的应用情况集中见于以下两则记载：

《礼记・明堂位》：“爵：夏后氏以琖，殷以斝，周以爵。灌尊：夏后氏以鸡夷，殷以斝，周以黄目。”

《周礼・春官・司尊彝》：“春祠夏禴，祼用鸡彝、鸟彝。皆有舟。其朝

---

① 罗振玉：《殷墟书契考释》、王国维：《观堂集林》卷六、郭沫若：《释支干》。

② 参见杜金鹏：《关于大汶口文化与良渚文化的几个问题》，载《考古》1992 年第 10 期。

③ 《世本・帝系篇》、《帝王世纪》。

④ 参见本书第七章第二节论火把节和星回节。

践用两献尊，其再献用两象尊。……秋尝冬烝，祼用斝彝、黄彝。皆有舟。其朝献用两著尊，其馈献用两壶尊。……凡四时之间祀追享朝享，祼用虎彝、蜼彝。皆有舟。其朝践用两大尊，其再献用两山尊。”

这两段话讲到了夏商周三代灌礼在器物制度上的不同。其中所谓“爵”，指的是用于温酒和献酒于神主的礼器；其中所谓“灌尊”，指的是灌礼中的酌酒之器；其中所谓“黄目”，即六彝中的黄彝。后一段话则提到了施用于灌礼的六彝六尊：彝器用于“祼”，尊器用于荐献。根据各家注解，此六彝六尊是以模仿鸟兽为器形特征的：

六彝：“鸡彝”为鸡形尊，“鸟彝”为凤形尊，“斝彝”为铸双柱并饰有禾稼纹之尊，“黄彝”为镂刻横目兽形之尊，“虎彝”为饰虎形之尊，“蜼彝”为饰虺蛇形或猕猴形之尊；

六尊：“献尊”为牺牛形之尊，“象尊”为象形尊，“著尊”为无足、以底着地之尊，“壶尊”为壶形尊，“大尊”为古瓦尊，“山尊”为饰山纹和云雷纹之尊。

在上述礼器中，鸡彝占有比较重要的地位。它是六彝中的第一彝，是夏代所用的灌尊。事实上，作为青铜器铭文中的通用名，“彝”这个词包括了食器、盛酒器、温酒器、饮酒器等各种器形①；而作为一种专门的灌器，“彝”指的就是鸡彝。结合考古实物来作辨别，它应当就是夏文化中的封口盉（图 4-106）。做出这一判断的主要理由是：夏代的陶封口盉常常与陶觚、陶爵等礼器成组出土；封口盉的外形和伸颈昂首、伫立将鸣的雄鸡十分相似；封口盉有流有鋬，顶部开有桃形或圆角方形孔，符合灌器“凿背纳酒，从口吐出，以灌于地”的使用原理。而从器物形态的发生过程看，鸡彝的来源则可溯至大汶口文化早期和中期的鸟形陶鬶(图 4-107)。考古学资料表明，大汶口文化的鸟形陶鬶（又称“鸟形空三足器”）源流清楚，大汶口乃是各种空三足器（包括陶鬶和斝彝）的故乡。从

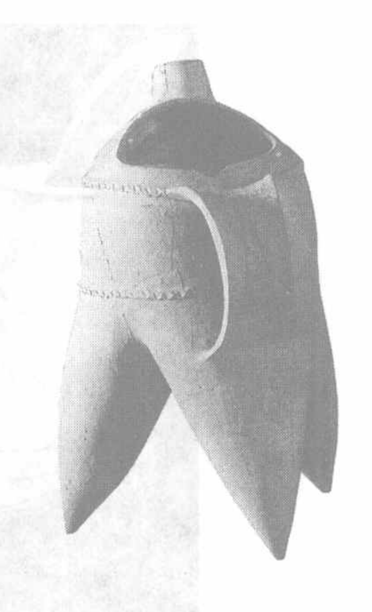


图 4-106　夏文化封口盉　出土于河南偃师二里头文化晚期遗址。

① 张光直：《考古学专题六讲》，文物出版社 1986 年版，第 65 页至 67 页。




图 4-107　鸟形陶鬶

出土于山东泰安大汶口文化遗址。左件见于早期墓葬，右件见于中期墓葬。

大汶口文化晚期至山东龙山文化消亡，这种陶鬶经历了袋足部分由分裆进到联裆，由肥粗变为细瘦，腹腔容积逐步增大，整体形状由横粗变为竖长的发展过程。① 也就是说，到大汶口文化晚期或山东龙山文化早期，这种陶鬶才作鸟形或雄鸡之形（图 4-108）。雄鸡形态的陶鬶还见于河南、河北、陕西、湖北等地的龙山文化遗址，作敞口尖颈、引领伫立之状。其中一部分将敞流卷成圆筒状，多用红陶制成，可以正式定名为“鸡彝”（图 4-109）。因为从它的口部特征看，夏代的鸡彝或者“封口盉”，就是从这里演化过来的。

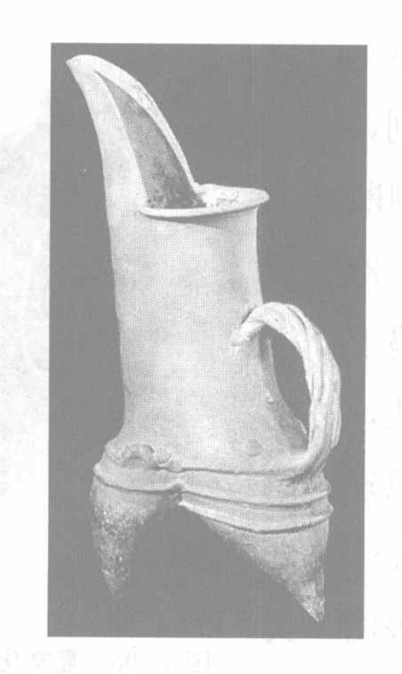


图 4-108　鸡形鬶

出土于山东潍坊姚官庄龙山文化遗址，为红色鸡形陶鬶。其形制在山东龙山文化遗址中很常见。

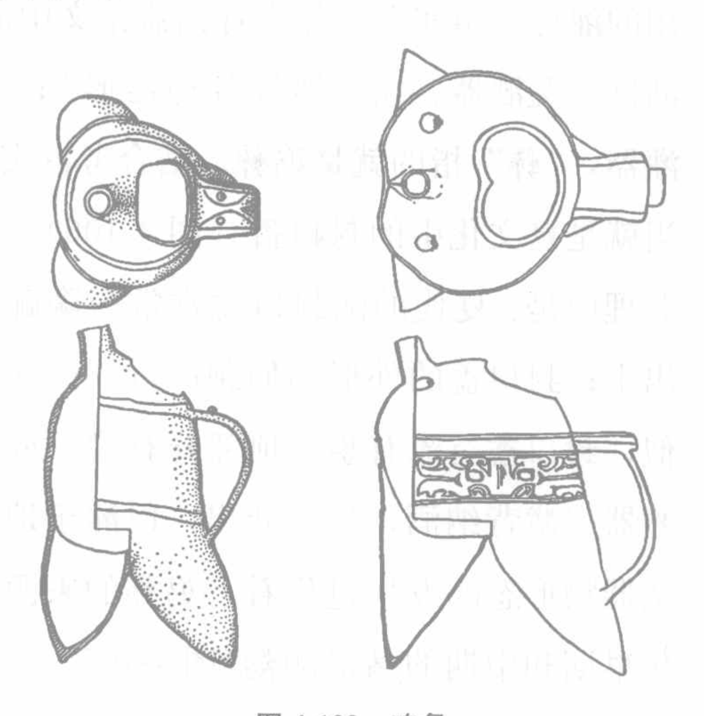


图 4-109　鸡彝

左件为偃师二里头出土的陶鸡彝，右件为郑州紫荆山出土的铜鸡彝。

① 张忠培：《黄河流域空三足器的兴起》，载《华夏考古》1997 年第 1 期。

鸡彝同鸡崇拜的联系十分明显：它的造型一望可知是取材于鸡的形态。在甲骨文中，“彝”字作两手持鸡或鸟之形（图4-110）；在金文中，“彝”字的字形更加细致，从中可分辨出鸡翅（或鸟翅）被绳索捆住、鸡首落下血滴之形（图4-111）。由此可知鸡彝制度来源于鸡血祀神风俗。《山海经》记载了二十五种山神祀典，其中有十三种安排了祠用鸡或雄鸡的节目。这也证明以鸡祀神是一种十分流行的古老仪式。通过《风俗通义·祀典》所引古史官之书，我们可以了解到这种仪式的观念基础：

鸡者，东方之牲也。岁终更始，辨秩东作，万物触户而出，故以鸡祀祭也。



图4-110　甲骨文“彝”字　　图4-111　金文“彝”字

这句话说明：作为鸡彝制度的观念基础的鸡崇拜，其实质是关于太阳和生命的崇拜。古人是通过雄鸡啼晓之现象的观察，来建立起这一神秘观念的。《周礼·春官·鸡人》说：鸡人的职责是在祭日之晨高声呼叫，惊起百官，并在禳祭、衅庙等祭祀仪典上供给鸡牲。《北堂书钞》卷一五五引裴玄《新语》说：鸡是食五谷的动物，杀之祀神可助生气。《风俗通义》卷八引邓平说：鸡是代表阳气的动物，悬挂在门户之上可以和合阴阳、调节寒暑。这些观念和习俗，同样联系于啼晓，联系于东方的太阳。

对于古代灌礼的研究来说，大批鸡彝的出土，其意义是重大的。据此，我们可以对灌礼的特征获得一个较为确定的认识。这些特征见于以下记述：

《易·观》：“观，盥而不荐。”马融注：“盥者，进爵灌地以降神也。此

是祭祀盛时；及神降荐牲，其礼简略，不足观也。”虞翻注：“盥，沃盥；荐，羞牲也。”

《周礼·春官·郁人》：“凡祼事，沃盥。”孙诒让《正义》：“沃盥者，谓行礼时必澡手，使人奉匜盛水以浇沃之，而下以盘承其弃水也。……沃尸盥，别有小祝掌之。”

《礼记·郊特牲》：“周人尚臭，灌用鬯臭，郁合鬯，臭阴达于渊泉。”孔颖达疏：“臭谓鬯气也，未杀牲先酌鬯酒灌地以求神。……用鬱鬯灌地，是用臭气求阴达于渊泉也。”

这些材料可以解释，何以陶鬶能够成为灌器。因为就其功能特征看，陶鬶是一种炊煮器。《说文解字》所云“鬶，三足釜也，有柄喙”云云，即指出了陶鬶最初作为炊煮器的性质。尽管出土陶鬶有实足和空足之别，但这两大类型的陶鬶底部都有烟熏的痕迹，有些鬶的腹内还留有灰黑色的残渣，说明它们确曾用于炊煮。① 这种器物之所以用于灌礼，乃因为它方便对酒加温，使香气更加浓郁，“臭阴达于渊泉”。可见古代灌礼必以灌地降神为重要内容，而不仅是对神尸或司仪施行“沃盥”。另外可注意的是：沃尸和灌地不仅是古代灌礼的两项不可或缺的节目，而且是其中的高潮，故孔子认为灌鬯降神是禘礼中的盛事，而有“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣”② 一说。也就是说，若要追寻灌礼这种古老仪式的渊源，那么，就其“沃盥”部分，可以溯至上文所说的刑鸡洒血的祭祀风俗；而就其“灌地”部分，则应当溯至另一种更重要的风俗。

三、 鸡彝和斝彝的文化内涵

关于古代灌礼的宗教内涵，考古学资料提供了有力的证明。例如龙山文化所见的大批红色卷流陶鬶即表明：鸡彝所象征的太阳和生命，是通过红色来表达

---

① 杜金鹏、焦作龙、杨哲峰：《中国古代酒具》，上海文化出版社 1995 年版，第 29 页至 30 页。

② 《论语·八佾》。

的。这也正是鸡血的颜色。金文“彝”字特别强调鸡血的滴落，证实“彝”的原义是指刑鸡和举行鸡血灌礼。因此，在使用鸡彝的夏民族当中，灌礼意味着将鸡血所代表的生机和阳气，一方面通过沃尸而转移给神的子民，另一方面通过灌地而转移给所谓“渊泉”。陶鬶之所以要用卷流，其意义也在于便利控制鸡血或鬱鬯的洒落。商民族所用的斝（图 4-112），虽然省略了器物的鸟形形态，但它却用种种圆涡纹饰和 T 形结构，更加强调了灌礼所蕴涵的太阳崇拜和生命崇拜的本质。

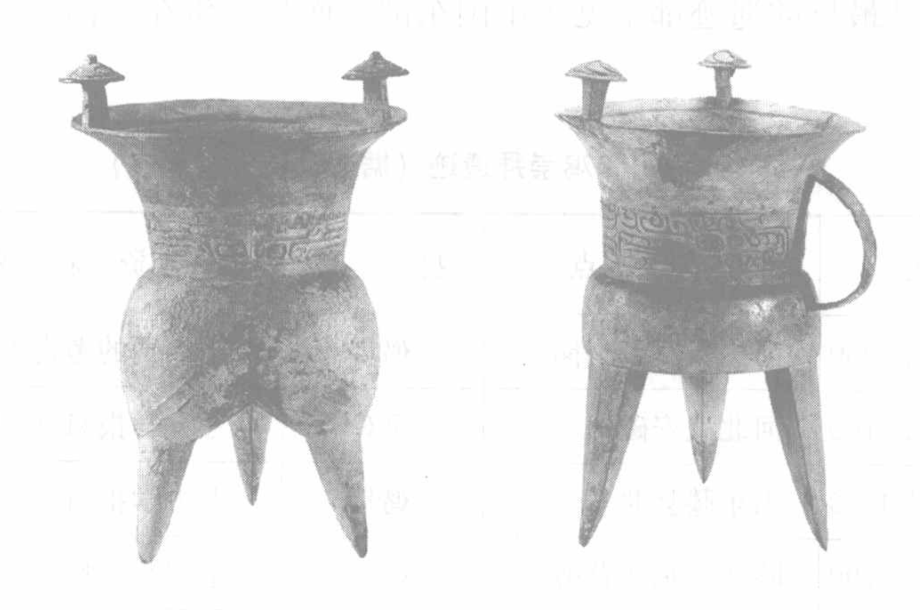


图 4-112 商代的青铜斝

1974 年出土于湖北黄陂盘龙城商代遗址。左件属鬲形斝，三个空心袋足为圆锥形，颈部饰有窄带状饕餮纹，双柱坡面饰涡纹，足饰简化夔纹。右件属折腹斝，三个空心足为三角四棱尖锥形，颈部饰窄带状饕餮纹，双柱坡面饰涡纹，鋬两侧各饰一夔纹。这两件青铜斝的带饰均为正面饕餮，额鼻眉部呈 T 状。

过去人对于鸡彝的来源问题有这样一个看法，即认为鸡彝最早见于东方的大汶口文化，鸡崇拜中又有“东方”这一因素，因此它是东夷民族的创造。其实这一看法并不正确。因为从考古学资料看，大汶口文化中的陶鬶，其形态同后来的鸡彝有较大区别，未必可以称作“鸡彝”；山东大汶口文化和龙山文化中的陶器，其模仿生物形象的造型只限于鸟和猪（图 4-113）①，这同东夷部族盛行鸟崇拜并以养猪为最主要的家庭饲养业的情况恰相吻合②。另外更重要的是，养鸡风俗和

---

① 刘敦愿：《论山东龙山文化陶器的技术与艺术》，载《山东龙山文化研究文集》，齐鲁书社 1992 年版；邵望平：《史前艺术品的发现及史前艺术功能的演变》，载《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，文物出版社 1989 年版。

② 栾丰实：《山东龙山文化社会经济初探》，载《山东龙山文化研究文集》。



图 4-113 陶猪鬶

1974 年出土于山东胶县三里河。其墓葬属大汶口文化的三里河一期，即新石器时代中期。质料为夹砂灰褐色细陶。器身呈猪形，无腿，器口作漏斗状，立于臀上。此猪鬶脊背平直，腰臀肥壮，前后躯的比例已远超过野猪，而与现代家猪接近。参见《山东胶县三里河遗址发掘简报》，载《考古》1977 年第 4 期。

鸡崇拜观念，其最早的遗迹都不见于中国东部，而是发生在黄河中游或长江中游地区：

中国早期家鸡和鸡崇拜遗迹（据放射性碳素断代）

大体时代	出土地点	物品	资料来源
B. C. 5500—B. C. 4900	河南新郑裴李岗	鸡骨	《新中国的考古发现和研究》
B. C. 5400—B. C. 5100	河北武安磁山	家鸡	《考古学报》1981 年第 3 期
B. C. 5400—B. C. 4400	山东滕县北辛	鸡骨	《考古学报》1984 年第 2 期
B. C. 5150—B. C. 3790	陕西宝鸡北首岭	鸡骨	《宝鸡北首岭》
B. C. 4800—B. C. 4300	陕西西安半坡	鸡骨	《西安半坡》
B. C. 4390—B. C. 4180	河南安阳后岗	鸡骨	《考古学报》1985 年第 1 期
B. C. 4300—B. C. 3400	辽宁本溪庙后山	鸡胫骨	《考古》1985 年第 6 期
B. C. 3500—B. C. 2800	山东泰安大汶口	鸡骨	《大汶口》
B. C. 3300—B. C. 2050	甘肃兰州西坡□	鸡骨	《考古》1960 年第 9 期
B. C. 3000—B. C. 2740	甘肃东乡林家	鸡骨	《考古学集刊》第 4 辑
B. C. 3000—B. C. 2600	湖北京山屈家岭	陶鸡	《京山屈家岭》
	湖北天门石家河	红陶鸡（五件）	《考古》1956 年第 3 期，《江汉考古》1980 年第 2 期，《农业考古》1984 年第 1 期
B. C. 2900—B. C. 2800	河南陕县庙底沟	鸡骨	《庙底沟与三里桥》
B. C. 2500—B. C. 2000	山东潍县鲁家口	鸡骨	《考古学报》1985 年第 3 期
B. C. 2500—B. C. 1900	山西襄汾陶寺	陶鸡	《考古》1980 年第 1 期
	河南伊川马回营	鸡形陶塑	《考古》1983 年第 11 期

以上一表，是参考《农业考古》1985年第2期所载《中国古代农业考古资料索引》制成的。在表列资料中，最重要的是关于河北磁山文化和湖北屈家岭文化的两份资料。磁山文化遗址所见鸡骨甚多，其中鸡跗跖骨的长度最接近现代原鸡的测量数据。因此可以判断：中国最早的养鸡业产生于磁山文化。屈家岭文化中的多种陶鸡则是体现鸡崇拜的最早实物。值得注意的是：这两种出土物都不属于东夷文化区。相反，据现有资料，鸡的骨骼在山东大汶口—龙山文化遗址中很少发现，鲁家口遗址虽曾出土鸡骨十五件，但在此遗址中鸡骨仅占家畜骨骼的4.8%①，说明养鸡业在东夷文化分布区影响甚微。此外，关于具有圆筒流的鸡彝，可以推测它是为了灌礼的方便而设计的。它最早见于陕西临潼姜寨。这些资料同“灌尊：夏后氏以鸡彝”一说相吻合，证明鸡彝及其所代表的鸡的崇拜，是夏文化或中国西部文化的创造。在商代的遗存物中，鸡彝的数量十分有限，常见的灌器乃是斝。这又验证了“灌尊：殷以斝”一说，证明斝彝及其所代表的另一种鸟崇拜观念，才体现了商民族文化或东夷文化的特征。

就深入理解中国上古文化而言，斝的资料意义并不亚于鸡彝。斝是一种以两柱三足一耳为器形特征的礼器（图4-114），和鸡彝相同的地方在三足，和鸡彝相异的地方在两柱。三足表明了它的鸟崇拜的性格，两柱则表明了它同一种新的文化——王权崇拜和国家文明（脱离血缘关系的社会组合、超聚落的中央统治权等）——的联系。只要回顾一下前文关于戴辛观念的论述，我们就可以明白：斝上的两柱正是作为王权标志的“辛”的体现。因此，可以从戴辛之鸟同鸡的区别中去认识斝彝、鸡彝在文化内容上的区别。例如，凤凰同鸡的区别在于，它是太阳的直接对应物，是抽象



图4-114　商代的青铜斝

① 栾丰实：《山东龙山文化社会经济初探》，载《山东龙山文化研究文集》。

掉了具体鸟类的地域性格和民族性格的神鸟；商民族所崇拜的鸷鸟同鸡的区别亦在于，它不仅是自然力量（例如太阳）的化身，而且是社会力量（例如刑法）的化身。由此可知，斝彝是一种具有较为丰富文化内涵的器物，它象征着多种鸟部族的融合，拥有浓厚的国家政治的色彩。

事实上，鸡彝和斝彝在符号意义上的区别也反映了夏商文化的区别。这一区别在祭祀制度上得到了较集中的表现。为了理解这一区别，我们可以重读一下前文所引《周礼·司尊彝》的如下文字：

春祠，夏禴，祼用鸡彝、鸟彝。……秋尝，冬烝，祼用斝彝、黄彝。

这句话讲的是灌器和季节之间的对应：春夏同属“阳季”，故春夏之祼用鸡彝、鸟彝；秋冬同属“辛季”，故秋冬之祼用斝彝、黄彝。可见在古人的心目中，鸡彝、鸟彝代表春夏间的阳气，斝彝、黄彝代表秋冬间的阳气。前文说过，殷人是以“辛”来代表秋季的，现在，我们又看到了斝彝同辛金在文化性格上的众多一致。——同样具备辛季太阳的性格或刑杀性格，同样以戴辛神话为其观念基础。既然鸡彝和斝彝的区别反映了夏商民族的鸟崇拜的区别，既然鸟崇拜的本质是关于太阳和生命的崇拜，那么可以判断，商文化区别于夏文化的一个重要之点是：商民族所崇拜的太阳，已不是春天的太阳，在某一历史时代，它转变成为秋天的太阳；商民族所崇拜的生命，已不是萌发状态的生命，在某一历史时代，它转变成为与秋藏或收获相联系的生命。这就是说，夏商民族所使用的彝器的区别，不仅反映了这两个民族的鸟崇拜的上述区别，而且，意味着这两个民族的灌礼拥有不同的文化基础，经由不同的途径而形成。

四、 雚崇拜和将军崖岩画

前文说过，从“盥”和“灌”这两种仪节的角度，我们可以为古代灌礼找到两种风俗基础。当我们指出上述区别的时候，实际上，我们再次接触了灌礼的来源及其风俗基础的问题。这一点是容易理解的：既然夏商民族所用的灌器的区别反映了两种文化的区别，那么，从斝彝所依据的风俗中就可以认识灌礼的起源。这一风俗恰好是同“灌礼”一名相联系的。“灌”的本字是“雚”或“萑”，《说文解字》释之为“爵”（雀）。从甲骨文和金文的字形看，“雚”即鸱鸮，是一种

首有毛角、两目瞵视的猛禽（图 4-07）。在今天的浙南地区，猫头鹰仍被称作“仇雚”；“雚”、“萑”二字在上古读 Hon，与藏语鸮鹰一词的读音（Hol-ba）相近：这都可以证明上古人所说的“雚”即鹰鸮猛禽。这一猛禽的文化性格，是在许多方面同斝彝一致的。

其一，雚是东夷民族或商民族的崇拜物。前文说过，它是玄鸟的主要原型，是东夷民族中子姓民族的图腾神或太阳神。当商民族将风比拟于鸟的时候，雚又成了商民族的风神。在甲骨卜辞中，“风”字往往写为“飌”，亦即有“H”（凡）符（图 4-115)。《说文通训定声·临部·风》说：“从古文凡声字亦作‘飌’。”可见此“H”符即“雚”。殷人卜问是否有风、是否风延不止时，所使用的语句是“己巳卜，其遘雚”和“延雚”。[①]《说文解字》说“风”和“风”皆读“凡”声，所以这些卜辞表明“风”和“风”的原字即“雚”。金文《大丰簋》有云：“乙亥王又大丰，王凡三方。”据《周礼·大宗伯》“王大封，则先告后土”云云，此“凡”字义为告。由此可知：“风”字上的“H”符同“辛”符或“亍”符一样，是代表某种神性的符号；此神性即作为帝使以告时的神性。《周礼》一书将风雨之风皆写为“风”，唯独《大宗伯》一篇云：“以槱燎祀司中、司命、飌师、雨师。”“飌师”与司中、司命、雨师等神并列，享受燎祭，可见“飌”与“风”的区别，乃在于神性之风与自然之风的区别。雚既然是风神和风的原型，那么可想而知，它应当是东夷民族所崇重的一种神鸟。只不过随着时间推移，上述分别在记录中渐渐模糊了。


图 4-115　甲骨文“风”字

其二，雚象征着勇猛和刑杀。雚即“鸛”，据《说文解字》，它是“如鹊短尾，射之，衔矢射人”的神鸟。郭璞《尔雅图赞》称之为“䴈羿”，据《经典释文·尔雅音义》，此名得之于鸛的“捷劲”的神力：“虽羿之善射，亦懈惰不敢射也。”故在春秋时代，“雚”被用为军阵之名。[②] 雚又名“鸹鸮”。[③]《东京赋》说：

① 《甲骨文合集》26909 版、27824 版、32137 版、32138 版。
② 《左传·昭公二十一年》及杜预注。
③ 《说文通训定声·乾部》：“鸛……又叠韵连语。《淮南·时则》：‘鴰鸮不鸣。’即曷鸮也。”

"虎夫戴鹖。"《后汉书·舆服志》说："虎贲武骑皆鹖冠。"李善注《东京赋》说："鹖，鷙鸟也，斗至死乃止。令武士戴之，取猛也。"可见在后人的心目中，雚也是勇猛和杀伐的象征。

其三，雚是商民族的太阳之鸟。"鹖鴠"一名即反映了雚和太阳的关系。《礼记·月令》郑玄注："鹖旦，夜鸣求旦之鸟也。"《吕氏春秋·仲春纪》高诱注："鹖鴠，山鸟，阳物也。是月阴盛，故不鸣也。"所谓"阳物"，可理解为雚具有太阳神的性格。——由于雚是夜鸣求日之鸟和日衰则不鸣之鸟，故古人把它看作夜间太阳的象征或秋季太阳的象征。

其四，"雚"是殷代的祭礼。当殷人把"雚"当作风神和太阳神来加以占问和祭祀的时候，他们已经创造了"雚"这种仪典。甲骨文和金文对此作了以下记述：

> 乙巳既雚。(《甲骨文合集》31053)
>
> 乙酉酒雚其受又。(《殷契粹编》452)
>
> 祼大乙□雚王每。(《殷墟文字甲编》185)
>
> 王在圃雚京。(《御尊》)
>
> 王雚于尝。(《效卣》、《王人甗》)

这几段古文字资料，在典籍中可以找到印证。据《诗经·小雅·天保》和毛传，"尝"指的是秋天的享庙之祭。据《诗经·大雅·文王》"殷士肤敏，祼将于京"一语，"雚"即"祼"，指的是灌祭。这些文字表明：殷代的灌礼常在秋天举行("雚于尝")，是祭祀仪式中的重要节目("雚大乙"、"雚祖辛"、"雚小辛")，其礼度仪节十分隆盛("雚京"，"京"意为大)，包括以酒灌尸的内容("酒灌其受又")。可见以斝为祭器的灌礼原称"雚"，它是以雚崇拜为基础而形成的一种祭祀仪式。

为了认识灌礼的起源以及东夷民族的雚崇拜观念，我们可以讨论一下江苏连云港将军崖所见的岩画。这些岩画刻在长 22 米、宽 15 米的黑色岩石之上，分为三组。[1] 其中 A 组的图案以雚目和人面禾稼为主要题材，B 组的图案以太阳、星

---

① 《连云港将军崖岩画遗迹调查》，载《文物》1981 年第 7 期。

座和戴辛之雚为主要题材，C组的图案以星座和人首戴辛为主要题材。这些图案显示了以下事实：

（一）雚是农业文化的产物。A组的禾稼分为两种类型：一是谷物初生状态的禾苗，二是谷物成熟状态的禾稼。成熟状态的禾稼在其中占据主要地位。一些人面禾稼首部画有圆圈，代表阳光和生气在收获物中的积累；另一些人面禾稼首部画有网状纹，形如甲骨文中的“五”字，乃象征阴阳的交合（图4-116）。因此，和禾稼伴出的雚，其性质是丰收的保护神，是生机和阳气的象征。



图4-116　将军崖A组岩画

（二）雚代表秋冬季节或辛季。在B组图案上，以一大群星座组成的银河为背景，太阳纹和雚纹构成两分的局面。太阳纹居于东北，作光芒四射之形；雚纹居于西南，作戴辛之形。我们知道，东北位的太阳乃是夏天的朝阳。因此可以推测，这组图案表示的是一年之间太阳季向辛季的过渡（图4-117）。

（三）雚民族是建立了戴辛观念的民族。在B组和C组图案中，分别出现了两种戴辛形象：在B组是雚首戴辛形象，在C组是人首戴辛形象（图4-118）。同戴辛神话和甲骨文中的鸟首戴干文字（图4-03、4-04）相比证，雚首戴辛形象应是地缘社会组织的徽识；同龙山文化中的鹰攫人首玉器（图3-53左）相比证，人首戴辛形象应是酋长或帝王的标志。这两种戴辛形象，其实正好代表了戴辛观念在其发展中的两种典型形态。我们在前面已谈到戴辛观念和雚崇拜在文化内涵上的一致，根据将军崖岩画，现在我们可以进一步判断，戴辛观念是雚崇拜的一个分支。

有必要补充说明的是：将军崖岩画的三个组成部分，应当是在不同时代次第



图 4-117　将军崖 B 组岩画

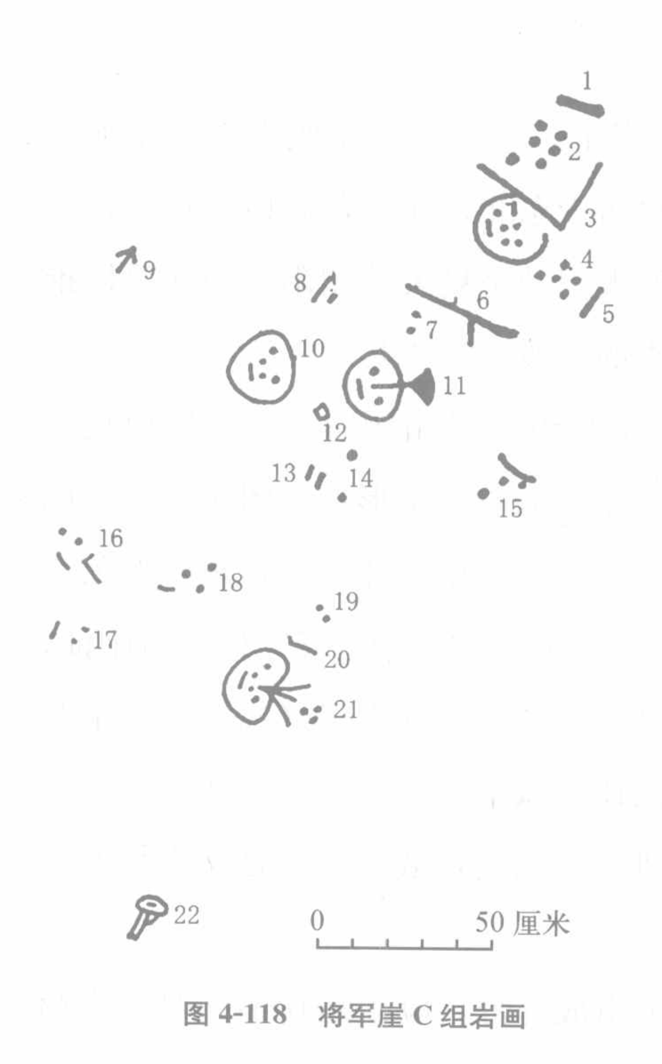


图 4-118　将军崖 C 组岩画

产生的。因为这三组图案分别表现了一个时代主题。A 组图案所表现的是同收获和生命繁盛相联系的雚崇拜主题，它把雚视为农作物的守护神，反映了早期农业社会的鸷鸟观念；B 组图案所表现的是同戴辛信仰相联系的雚崇拜主题，它用斧形器物表示雚的神性，反映了较为原始的金属观念；C 组图案则表现了祖先崇拜或人神崇拜同戴辛观念的结合，反映了国家形成时期的王权观念。参考古代神话中鸟首戴辛故事向人首戴辛故事嬗递的轨迹，参考山东龙山文化遗址中所见的玉鹰攫人首形象，参考连云港地区的其他新石器时代的文化资料，我们可以把这三组图案判为从新石

器时代向青铜时代过渡时期的产物。这也就是古神话所谓帝喾和颛顼的时代。将军崖岩画证明，这一过渡时代的文化已经有丰富的内容，为商民族的宗教传统和政治制度奠定了基础。

一旦把将军崖岩画同雚崇拜联系起来，灌祭和灌器的来源问题实际上也可以得到解释。我的看法是：贯穿于上述三组岩画的中心主题，明显是丰收的主题。这里表现了雚崇拜区别于鸡崇拜的一个根本特征：成熟形态的雚崇拜，它所反映的并不是一般的太阳观念或生命观念，而是对于太阳和生命的结晶品——丰收的殷望。这正是商民族重视金秋、重视斝彝的缘由。斝彝的几种器形特征都可以在将军崖岩画上找到对应。例如：斝上的两柱，明显是戴辛形象的移植。“斝”、“稼”同音，同为见母麻韵字，《周礼·春官·司尊彝》郑司农注亦释“斝”为“稼”，说斝因“画禾稼”而得名；斝和稼的这种关系，可以比拟于将军崖岩画上的雚和禾稼的关系。斝是一种酒器，所盛之物古称“鬯酒”；从“鬯”、“酒”二字的甲骨文、金文字形和其他有关记载看，鬯酒是用谷物酿成的，乃象征着金秋的成熟，象征着谷物的精液在尊外流淌。由此可知，斝彝是源于雚崇拜的，灌祭是商民族或东夷民族所创造的一种祀典。灌祭得名于“灌”，亦即得名于用鬯酒灌地敬神的仪节。这一仪节反映了灌礼的本质内涵，此即同收获相联系的生命崇拜的内涵。“灌礼”的形成过程，因此可以理解为雚崇拜和生命崇拜观念的演进过程。按照“雚”的字义的推衍轨迹，我们可以描写出这一过程的几个步骤：

第一，雚为头有毛角、两目瞵视的猛禽，即鸷鸟和食肉之鸟；

第二，雚为“飌”和“鹳鸣”，即风神和太阳之鸟；

第三，雚食鼠，为农作物保护神；

第四，雚为戴辛之鸟，代表金秋和刑杀；

第五，雚为秋季的生命，即收获时节的生命；

第六，雚为灌溉，亦即将生命的精液注入农作物，以酝酿收获；

第七，雚为灌祭，亦即模仿灌溉，将代表生命精液的鬯酒还敬给地神。

这七条，构成了商民族的灌祭风俗和灌祭观念的基础。

1991年，在北京大学出版社出版的《汉藏语概论》中，邢公畹以爵和斝为例，谈到了东夷集团同现代壮侗语人民的关系。他说：根据《说文解字》，殷代

的斝也就是周代的爵（图 4-119）。爵字像雀之形，同雀之音，用于酌鬯酒以降神，是灌礼的礼器。在今天的广西龙州壮语、云南傣仂语和泰国语中，表麻雀的“雀”字均兼有“杯子”一义；在龙州壮语和泰语中，作为鸟的“鸦”又有壶的意思：说明“斝”和“爵”原来都是鸟形的器物。类似的同源词还有“稼”：泰语读 kla，壮语读 kja，傣仂语读 ka，汉语上古音则读 * krar——和“斝”的读音相同。由此可知，斝彝确实是侗台人的先民——古东夷人的创造，其创造的依据则是他们的鸟崇拜。《明堂位》郑玄注所云“斝，画禾稼也”，乃反映了斝彝所包容的禾稼崇拜的内涵。实际上，这就从语言学角度为以上论述提供了有力的支持。

		爵	鸡彝 斝 盉
西周中期	陕西长安普渡村长由墓		
早商文化晚期	河南郑州白家庄M3		
夏文化晚期	河南偃师二里头M8		
大汶口文化中期	山东滕县冈上M1		

图 4-119 夏商周爵、斝比较图

此图采自邹衡《夏商周考古学论文集》，文物出版社 1980 年版，第 148 页。原为“夏商周礼器基本组合比较图”，今略去了细体觚和粗体觚的部分。图中右行从下往上表现了自陶鬶、盉至斝彝的发展，左行则表现了爵的发展。西周的爵三足、双立柱，其形制已和商代的斝接近。

五、 史前文化交流和灌器制度的形成

综上所述，鸡彝和斝彝是凝结了不同的鸟崇拜内涵的两种礼器。就其区别而言，夏民族的彝器联系于对春季和东方太阳的崇拜、对自然生命的崇拜、对鸡和翟雉类鸟的崇拜，商民族的彝器则联系于对秋季和西方太阳的崇拜、对人工培植的生命的崇拜、对雚和鹰鹗类鸟的崇拜。而就其联系而言，通行于夏、商、周三代的灌礼也可以理解为文化交流的产物。因为其仪式实际上是“盥”、“灌”两个节目的组合：鸡彝和盥是鸡崇拜的产物，斝彝和灌则是雚崇拜的产物。

这种器物和仪礼的组合，反映了夏、商两民族的鸟崇拜的结合。

但以上论述主要是从思想史的角度进行的。若从考古学角度看，关于灌礼及其器物制度的起源，则还有一些问题需作深入解释。例如：如果说鸡的崇拜产生于西方，大汶口文化陶鬶的原型其实是一些学者认定的鸟（图 4-120）①，那么就有必要解释：这种陶鬶怎样从“鸟彝”演变成了“鸡彝”？如果说青铜斝的祖源是釜形陶斝，很可能产生在黄河中游的伊洛地区或庙底沟二期文化覆盖区②，那么也有必要说明：它又如何成了东方民族的灌器？面对这些问题，我们要接触到关于史前文化交流的一些较隐蔽的关系。



图 4-120　新石器时代的鸟形陶器

这些陶器都出自中国东部沿海和黄淮下游地区，分别属于大汶口文化遗址、龙山文化遗址和良渚文化遗址。参见石兴邦《我国东方沿海和东南地区古代文化中鸟类图像与鸟祖崇拜的有关问题》，载《中国原始文化论集——纪念尹达八十诞辰》，文物出版社 1989 年版。

事实上，在灌礼成形过程的每一步，都有大规模的民族文化交流作为背景或动力。首先，陶鬶便是作为文化交流的果实而产生的。考古学资料表明，陶鬶有实足、空足（亦称袋足）的分别。实足鬶最早见于大汶口文化刘林墓葬，其年代在距今六千一百年左右；此后在海岱文化区，出现了带直把手壶形鼎→带环形把

① 石兴邦：《我国东方沿海和东南地区古文化中鸟类图像与鸟祖崇拜的有关问题》，载《中国原始文化论集》，文物出版社 1989 年版。

② 蒋志龙：《釜形斝研究》，载《考古与文物》1995 年第 4 期；罗新、田建文：《庙底沟二期文化研究》，载《文物季刊》1994 年第 2 期。


图 4-121
大汶口文化空足鬶

手小口鬶形鼎→带环形把手敞口流鬶形鼎的嬗替。大约与此同时，在太湖文化区也发生了几种空足鬶形态的演进：距今六千年，马家窑文化居民制造了一种双袋足带管嘴的异形鬶；接下来，良渚文化居民又先后制造了长颈捏流的空足鬶和矮颈捏流的空足鬶。当海岱文化和太湖文化结合到一起的时候，距今五千二百年左右，在海岱区的大汶口文化当中才出现了真正意义上的空足鬶（图 4-121）。[①] 据考察，这也正是良渚文化大举北上、侵入中期大汶口文化的时期。[②] 因此，我们可以把陶鬶判为良渚文化北渐运动的产物，也可以按《禹贡》的说法，把它看作"隅夷"、"莱夷"、"淮夷"、"岛夷"等几个夷文化分支相结合的产物。正是在这一基础上，才出现了陶鬶的进一步的演变和传播。

其次，灌礼和鸡彝的产生，也有赖于海岱地区和中原地区的文化交流。就新石器文化研究而言，海岱和中原是谱系最清楚、文献记载最丰富的两个地区。现在已有足够的资料证明，在裴李岗时代和仰韶时代，中原文化即曾多次东徙至海岱，影响了北辛文化；而自仰韶时代中期起，东方文化对中原的影响逐渐上升，并在龙山文化早、中期之间（距今四千八百年至四千六百年）达到高潮。此后一直到二里岗下层商文化之初（除龙山文化末期的一段时间以外），海岱文化对中原的影响始终占有优势地位。[③] 稍加注意便可发现：正是在东夷文化最发达、辐射能力最强劲的时期——山东龙山文化早、中期，陶鬶传播到了今江苏、浙江、安徽、河南、湖北、陕西等地区（图 4-122）。[④] 其中郑州二里岗、洛阳王湾、临汝煤山、淅川下王岗、陕西长安客省庄、湖北天门石家河出土了平口圆流灰陶鬶，而郑州二里岗、南关外、牛砦、伊川马回营、永城造律台、陕西临潼姜寨、长安客省庄、湖北天门石家河等地则出现了红陶圆筒流鬶。[⑤] 如果说后一种陶鬶——红色卷流

① 黄宣佩：《陶鬶起源探讨》，载《东南文化》1997 年第 2 期。
② 栾丰实：《良渚文化的北渐》，载《中原文物》1996 年第 3 期。
③ 栾丰实：《试论仰韶时代东方与中原的关系》，载《考古》1996 年第 4 期。
④ 杜金鹏、焦作龙、杨哲峰：《中国古代酒具》，上海文化出版社 1995 年版，第 29 至30 页。
⑤ 邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社 1980 年版，第 150 至 152 页。

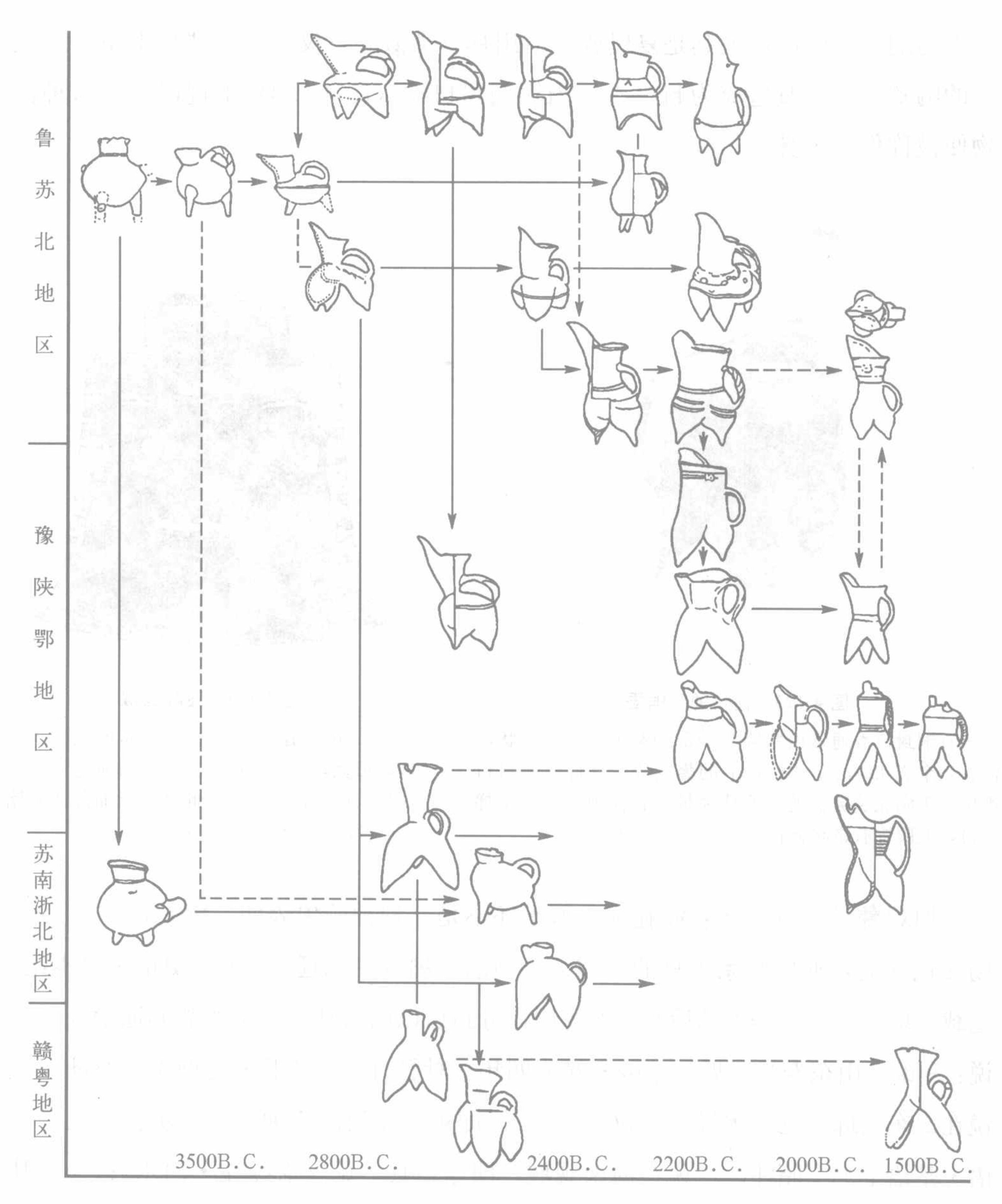


图 4-122　大汶口文化陶鬶演变及其传播示意图

采自高广仁、邵望平：《海岱文化与齐鲁文明》，江苏教育出版社 2005 年版，第 105 页。

鬶——就是夏文化封口盉的前身，如果说夏文化中的鸡彝源于东方的鬶、盉类陶器[①]，那么我们判断鸡彝的产生过程是：在上述社会历史背景之下，崇尚鸡和翟

① 孙机：《巴蜀文物杂识》，载《文物》1989 年第 5 期。

雉类鸟的西方民族，尤其是夏民族，借用具有类似的祭仪功能、造型上也十分像鸡的陶鬶，将其改造成为封口盉。当铜制封口盉（图 4-123）出现以后，这种器物便被称作“鸡彝”。



图 4-123　商代的青铜盉

青铜封口盉通常由穹隆状顶部的鬲形容器、管状斜流、三个袋状空心足和脊背上的鋬构成。这件青铜封口盉出土于湖北黄陂盘龙城商代遗址。它在顶部有一个梯形口，上腹饰有带状饕餮纹。

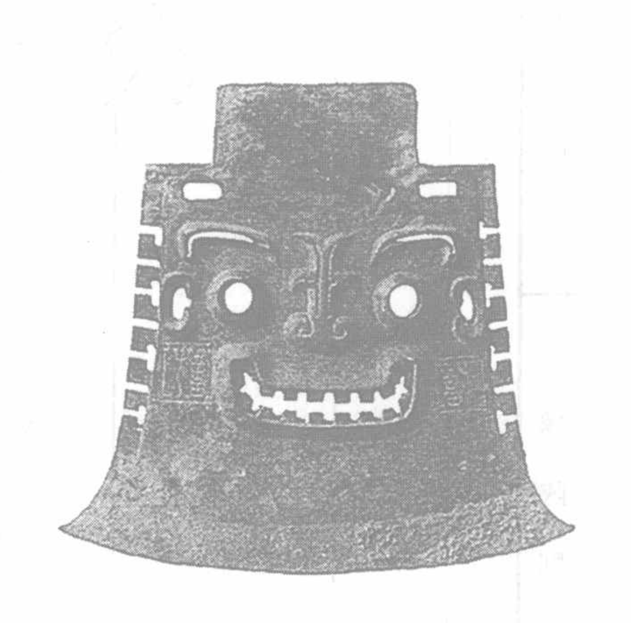


图 4-124　亚醜铜钺

1986 年出土于山东青州苏埠屯，共两件，刃宽均在 35 公分左右，两面透雕，花纹作张口瞪目饕餮状。此件正反面都铸有铭文“亚醜”字样。

但鸡彝是否就意味着灌礼呢？似乎还不是。种种迹象表明，灌礼联系于另一场文化交流，亦即联系于夏的与国——斟灌、斟寻的东迁。① 据《史记·夏本纪》记载，斟灌、斟寻是禹的后裔，原姓姒，分封后以国为姓。关于斟灌的地望凡有五说：一说在山东寿光，见《左传·襄公四年》杜预注、《汉书·地理志》及注；一说在山东安邱，见《水经注·汶水》；一说即观，在河南洛汭，今属巩县，见《国语·楚语上》韦昭注；一说在河南观城，即今范县，见《水经注·河水》；一说其地即后相所居之商丘，亦即河南濮阳，见《古本竹书纪年》。关于斟寻族的故都亦有三说，即山东潍坊说、河南巩县说、河南濮阳说。② 根据考古发现③，商周时

---

① 王树明：《亚醜推论》，载《华夏考古》1989 年第 1 期。

② 见《汉书·地理志》北海郡平寿县条引应劭，《左传·襄公四年》杜预注，《史记·夏本纪》正义。

③《山东临朐发现齐、鄩、曾诸国铜器》，载《文物》1983 年第 12 期。

代，斟灌、斟寻的确居住在山东潍坊一带；因此，上述一国三都之说，乃反映斟姓二部有过自西向东的迁徙。1931 年，山东青州苏埠屯村发现了两组殷周之际的青铜礼器，出土物上始见“亚醜”铭文（图 4-124）；1965 年至 1966 年，此地发掘四座殷代墓葬，出土物上又出现了“亚醜”铭文。据考证，这铭文就是斟灌族的徽号。[①] 其中“醜”字字形（图 4-125）可以理解为对滤酒场面的描写：一人操作“酉”，挹勺，“酉”之下的“其”字代表承接酒液的盛具。因此，从内容看，此字也可以看作“斟酒”之“斟”或“灌礼”之“灌”。这种情况，用一位考古学者的说法就是：“所谓‘亚醜’徽文，很可能是有夏与国斟灌之祖，用酿酒过程中沥酒工艺阶段所用部分器具，对酿造好的酒液进行过滤，滤酒灌地，藉以祈祷神灵庇佑而举行宗教祭祀活动场面的摹写。”如果把它称作裸礼徽文，那么，“所谓斟族也可以称之为灌族”。[②]

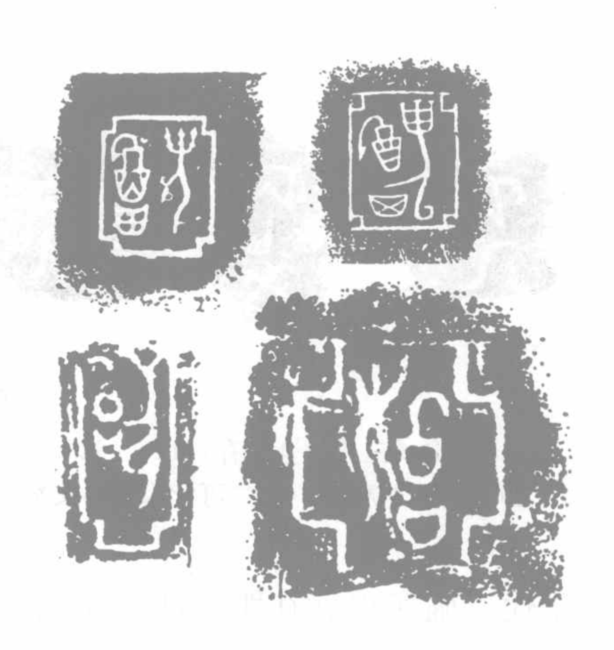


图 4-125　“亚醜”铭文

斟灌、斟寻之东渐，据古籍关于羿与寒浞之争的记载，其事应发生在帝相之世；而据考古学资料，其事则发生在山东龙山文化晚期，距今大约四千年。后一说的证据是 1986 年在“亚醜”居住地——山东青州苏埠屯所发现的又一种铜器徽文：形为两鬲、两虫合组的徽文（图 4-126）。它使我们注意到古代的祝融传说，注意到中原先民以炊具（陶制鼎鬲）命名部族的习惯（图 4-127），也注意到陶鬲从陶寺、前套、客省庄、三里桥等龙山文化类型向周围的传播。陶鬲是一种有三袋足支撑的炊具，始见于公元前两千纪中叶，自后绵延不绝，到商代成为铜制的礼仪重器。它出现于海岱地区的

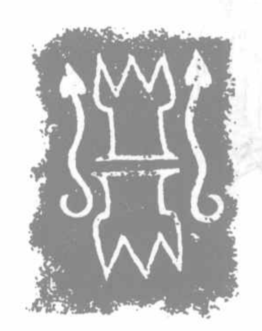






图 4-126　“亚醜”居住地的铜器徽文

① 杜在忠：《关于夏代早期活动的初步探索》，载《夏史论丛》，齐鲁书社 1985 年版。
② 王树明：《亚醜推论》。








图 4-127　鬲形徽识

采自《三代吉金文存》129、688、689、1123、1607 等片，左一、左三两件可读为“鬲乙”，右二可读为“鬲戊”，左二可读为“鬲父癸”，右一可读为“祖癸鬲”。

年代，确实也就在距今四千年前后。[①] 翦伯赞曾著文讨论以炊具陶鬲为主要特征的夏文化东传的过程，其中说：

> 余以为祝融得名与鬲有关。因为融字从鬲从虫，故融族者，即鬲族之一。《国语·周语》云：‘昔夏之兴也，融降于崇山。’是夏亦与融有关，而所谓融者，实为一切具有鼎鬲文化的氏族之原始图腾。[②]

翦伯赞的话，同古籍所记“有鬲氏”云云相呼应，实际上支持了这样一种推测：斟灌、斟寻是崇拜鬲（以鬲为祭祀重器）的民族的分支。鬲和鬶在形制上和功能上都是非常相似的（均为空三足的炊煮器，图 4-128）。由于这一点，斟灌、






图 4-128　新石器时代的陶鬲

图为四种类型的陶鬲的代表。自左至右分别是：袋足型，联裆型，折足型，矮脚型。其中联裆型主要分布在豫西，折足型主要分布在渭河中下游地区，矮脚型分布在关中、河南及山东部分地区。袋足型分布最广，除渭河中下游以外，亦见于西至甘青、东至海岱、北至辽河、南至江淮的广大地区。参见苏秉琦：《瓦鬲的研究》，载《苏秉琦考古学论述选集》，文物出版社 1984 年版。

---

① 高天麟：《黄河流域龙山时代陶鬲研究》，载《考古学报》1996 年第 4 期。

② 翦伯赞：《诸夏的分布与鼎鬲文化》，载《夏文化论文选集》，中州古籍出版社 1985 年版。

斟寻像其他夏文化部族一样，在祭祀仪式上也借用了鬶这种“鸡彝”。它们是带着鸡崇拜，也带着同鸡彝相结合、被称作“斟”的祭神仪典，从中原迁至海岱地区的。当它们同东夷文化中的雚崇拜相遇的时候，它们在自己的祭祀仪式中加入了若干新的因素，因而用“灌”命名了自己的祭礼。按照传统，它们也获得“灌”这一部族名称。邹衡说：“双手捧鸡曰‘彝’，双手捧鬶曰‘灌’，其目的都是为了祭祀。”① 由此可见这一次礼仪改制的缘由，以及“斟灌”得名的原理。

再次一个情况是斝彝的产生。如上所说，灌礼和鸡彝的出现，表明“借用”是文化交流中的常见手法。同样，斝彝也可以作为这种“借用”手法的证明。按斝也是一种空足炊器。其形态特点是具有明显的腹部、腹下安有三个独立的袋足，同鬲的区别仅在腹足有无分界。但从工艺角度看，它却应当来源于陶鼎、陶鬶等器物。因为它和陶鼎几乎同时出现在庙底沟二期文化前期，二者同样采用了腹与三足相拼接的方法，其间关系是由三实足演变为三空足的关系。② 而在陶斝产生之前，作为空足三足器的陶鬶已经在黄河中游出现了。早期陶斝足上部的内聚特征，且恰好和鬶足的形态相似。因此可以判断：斝代表了黄河中游文化对于东方文化的反馈。或者说，斝是黄河中游的庙底沟二期文化吸收来自东方的大汶口—龙山文化系统的鬶而产生的一种器物。③ 它代表了鼎之腹（来自西方）和鬶之空足（来自东方）的拼接。

陶鬶之所以能在当时的文化传播中扮演如此重要的角色，其根本原因在于：它遵循了在增加受热面积的同时尽可能增大容积的陶器制作原则。当用来烧水煮饭之时，它具有传热快、容量大甚至可以气蒸的优点；当用于祭祀仪式之时，它又具有因独特的造型而能与崇拜对象互渗、交通，因方便加温而使供奉于神的酒更加香气浓郁的特点。因此，上述情况意味着，随着东夷部族的兴盛和扩张，西方诸部族（例如夏人）不仅借鉴陶鬶的造型创造出封口盉或鸡彝，而且参考陶鬶空足的长处改造了自己的炊煮器。从后一情况看，距今四千九百年至四千一百年间，在伊洛地区（洛阳盆地和嵩山丘陵区）、晋西南及其黄河南岸区、豫北冀南

---

① 邹衡：《夏商周考古学论文集》，第154页。

② 柯昊：《斝、鬲渊源试探》，载《北方文物》1990年第4期。

③ 卜工：《庙底沟二期文化的几个问题》，载《文物》1990年第2期；罗新、田建文：《庙底沟二期文化研究》，载《文物季刊》1994年第2期。

所出现的形态各异、发展序列完整的釜形斝，其形制产于中原，而其文化内涵则是来自东方的。或许因为这一点，它最终成为商代青铜斝的前身。①

关于上述判断，还有这样一个旁证，即釜形斝在黄河中游诸考古学文化的陶器群中，始终未占据过主导地位。它不像罐、釜、灶、鼎等器物那样，在陶鬲出现之后马上衰落甚至消亡，而是始终与这几种炊器（包括鬲）共存，其数量也基本保持稳定。这说明釜形斝的功用类似于鬶，即有相当一部分不是用于炊煮，而是用于祭仪。以晋西南的陶寺墓地为例，大型墓及甲种中型墓中必出釜形斝，斝内常置有或整或半的猪头，斝外有烟炱。② 可见釜形斝是与祭祀仪式相关联的器物。釜形斝的这一性质，为商人借鉴其造型，改造成陶斝、铜斝（斝彝）准备了条件。

过去的学术界一直把山东地区看作商文化的渊薮，但考古发现却揭示出，先商文化很可能出自豫北冀南的漳河流域。③ 这和关于商文化发祥地的传说是基本一致的④。人种学资料亦表明，殷人的种族特征中主要包含了蒙古人种的东亚和北亚两种类型的体质因素。⑤ 据此，我们或许应当这样来理解商民族对釜形斝的“借用”关系：东夷部族的一支早在大汶口文化中晚期便离开了山东地区，他们逐渐成长于中国的北方地区。开始是在漳河一带活动，而后南下至豫鲁交界地带（例如商丘），培育了早商文化；待实力强大之时才西进中原，灭夏建商。⑥ 也许就是在商人活动于豫北冀南之时，他们采用了同夏民族相似的做法，即借用他民族具有祭仪性质的器物加以改造，而使其成为本民族祭祀仪典中的法器——斝彝。商代为什么会流行斝彝这种灌器呢？以上所述，应是一个较合理的解释。

---

① 在二里头三期文化遗址中发现过一件带柱加鋬的陶斝，其形态和在二里头四期文化中发现的青铜斝极为相似。这表明商代灌礼所用的青铜斝，其前身就是伊洛地区的釜形斝。参见蒋志龙：《釜形斝研究》，载《考古与文物》1995 年第 4 期。

② 高炜：《龙山时代的礼制》，载《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，文物出版社 1989 年版。

③ 李伯谦：《先商文化探索》，载《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》。

④ 田昌五：《先商文化探索》，载《华夏文明》第三集，北京大学出版社 1992 年版。

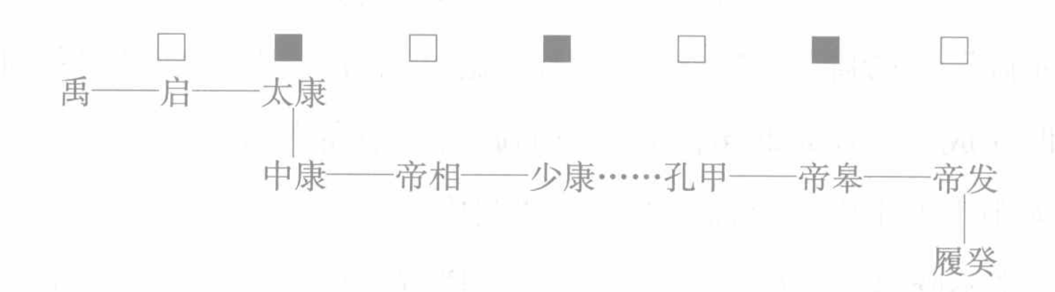
⑤ 朱泓：《殷人与周人的体质类型比较》，载《华夏考古》1989 年第 1 期。

⑥ 参见张长寿、张光直：《河南商丘地区殷商文明调查发掘初步报告》，载《考古》1997 年第4 期。

六、 灌器和夏王世系：夏商鸟崇拜的联系与区别

以上通过夏、商民族的灌器，我们看到了发生在史前时代的东、西方文化交流。我们并着重指出，作为这一事件的反映，有雚和鸡的交流。这种交流不仅表现在考古学资料当中，而且表现在古籍当中。例如《易·说卦》说“巽为鸡”。“巽”即风，可见雚的风神性格亦曾移植于鸡。又如《穆天子传》卷一说：“鹳、鸡飞八百里。”可见雚的猛禽性格，曾被看作鹳与鸡的共同性格。这是一些颇足玩味的历史事实。但除掉关于鸡彝、斝彝之关系的事实之外，我们还可以举出天干命名法作为夏、商民族文化交流的例证。

关于天干命名法，前文曾就它在商王庙号中的表现作了论述。值得注意的是，类似的表现亦见于夏王名号。例如在夏王朝前期，有三个以“庚”为名号的帝王，此即继夏后启而立的太康、太康弟中康、中康弟少康；在夏王朝后期，又出现了孔甲、履癸二帝。如果我们依前文所释，把“庚”看作凤凰族（■）的符号，把“甲”和“癸”看作太阳族（□）的符号，那么，根据《史记·夏本纪》所载的夏王世系，参考下文对“启”、“相”、“皋”、“发”的解释，可以推测，夏王王位也是按昭穆关系传承的：



检验一下夏王诸帝名号，上述关系并非偶然，而是一种普遍存在。若加以细心归纳，则其中似乎表现出这样一些规则：

1. 夏王按凤凰、太阳二族彼此交替的方式传位。父传异族之子，兄传同族之弟。

2. 启、帝相、帝予、帝芒、帝不降、帝扃、孔甲、帝发、履癸等九王属甲族或太阳族，其名号均寓有太阳初生（正月）或再生（七月）的涵义。

3. 太康、中康、少康、帝槐、帝泄、帝廑、帝皋等七王属庚族或凤凰族，

其名号暗示着凤凰或神鸟的某种性格。

我们可以运用关于民族关系的古史资料和语言学资料，来证明夏王名号中隐含的上述规则：

（一）太阳族九王：

启：又名“夏后开”。“开”“启”二字义同，即《左传·昭公十七年》所谓“青鸟司启”之“启”。据杜预注，“启”为立春；据《夏小正》，立春为正月，即启蛰之月。据此，夏后启的名号义为正月或甲月。

帝相：“相”与“启”皆有过征伐有扈氏（鸟族）的经历，据此推测帝相与夏后启同族。相的本义是临视；据前文释相土，此临视者是太阳。《尔雅·释天》：“七月为相。”据前文“天干”节关于“七”和“甲”同位关系的论证，《尔雅》此语可理解为“甲月为相”。总之，帝相名号代表太阳和“甲”。

帝予：又作“帝杼”、“帝伫”、“帝宁”。《系本》云“帝伫作甲”，意思是帝予发明甲胄而以“甲乙”之“甲”命名。据此推测，帝予属甲族。

帝芒：《白虎通·五行》：“芒之为言萌也。”《思玄赋》李善注：“芒，光芒也。”《说文解字》：“甲，东方之孟阳气萌动。”据此，帝芒名号象征日光微出，和“甲”字义同。

帝不降：《系本》称“帝降”，《太平御览》卷八二引《帝王世纪》称“北成”。“帝不降”、“帝降”、“北成”三名应是对七月太阳之象的描写：七月立秋，太阳于此时完成了它在东北至西北天空的起落，渐向南移。因太阳下于北，故称“降”；因太阳不下于南，故称“不降”、“北成”。

帝扃：帝不降之弟，应同属太阳族。“扃”有两义：一为闭门的机关。《说文解字》：“扃，外闭之关也。”一为光明，即“炯”。《左传·襄公五年》“我心扃扃”杜预注：“扃扃，明察也。”此二义正好对应于帝扃另外两个别名。《太平御览》卷八二引《帝王世纪》：“帝扃，一名帝禹，或曰高阳。”“禺”即《山海经·大荒北经》中的“禺谷”、“禺渊”、“虞渊”，为日落之处，亦即扃日之扃；“高阳”即光明的太阳，亦即炯日之炯。

帝发：“发”与“启”同义，代表“开”、“见”、“明”、“旦”。《广雅·释诂》：“发、启，开也。”“曙、发、旭，明也。”《左传·昭公五年》“发为五色”

杜预注："见也。"《诗经·齐风·载驱》"齐子发夕"韩诗传："旦也。"《论衡·辨物》："晨鸣曰发明。"据此，帝发的名号象征旭日。

履癸：据《系本》，履癸为帝皋之子、帝发之弟，亦即与帝发同为太阳族。前文论"天干"一节说过，"癸"为测日影及方位的工具，代表南至、北至时的太阳。

（二）凤凰族七王：

太康、中康、少康：中康为太康之弟，少康为太康之孙，按昭穆制计均为同族。"康"即"庚"，据前文，象征凤凰戴敝。

帝槐：据《史记·夏本纪》索隐，"槐"音"回"，《系本》作"帝芬"。"回"、"芬"二名均指神鸟。"芬"即"鳻"，《尔雅·释鸟》称"鳻鶞"，《左传·昭公十七年》疏引贾逵作"分循"。古人常用"鳻"来表示特异之鸟，例如扬雄《方言》说鸠之大者称"鳻鸠"，《广雅·释鸟》说戴鵟、戴胜之鸟又称"戴鳻"。"回"字则是对神鸟性格的描写。《说文解字》："回，转也，从囗，中象回转之形。"张衡《思玄赋》咏朱雀："纷翼之以徐戾兮，焱回回其扬灵。"李善注："回回，光明貌。"旋转而光明，这正是凤凰的形象特征。

帝泄："泄"即"泄泄"，状鸟飞之貌。《诗经·邶风·雄雉》："雄雉于飞，泄泄其羽。"毛亨传："飞而鼓其翼，泄泄然。"木华《海赋》："翔雾连轩，泄泄淫淫。"李善注："飞翔之貌。""泄泄"又训和乐。《左传·隐公元年》："其乐也融融"，"其乐也泄泄"。善飞与和乐，正是古神话中凤凰的两大特征。

帝廑：据《史记·夏本纪》索隐，"廑"读为"觐"、"勤"。觐的涵义是云集而朝见，《说文解字》释之为"诸侯秋朝"，"劳王事"。故又读"勤"。这也可看作对凤凰的描写。《说文解字》："凤飞，群鸟从以万数。"《论衡·讲瑞》："凤皇集于上林，群鸟从之以千万数，以其众鸟之长，圣神有异，故群鸟附从。"

帝皋："皋"原有两义，一为黎明时得光最早的水岸，一借为"翱"。《楚辞·离骚》"步余马于兰皋"王逸注："泽曲曰皋。"《说文解字》："翱，翱翔也，从羽，皋声。"《夏本纪》所载舜臣皋陶，姓偃，名陶，以皋为氏①。其后裔或名

① 罗泌《路史·后纪七》。

“群舒”[①]，或名“英”[②]，或名“六”、“蓼”[③]，皆涵有鸟义。可见此处“皋”字义为翱翔，乃凤凰之象。《说文解字》释“凤”：“翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫宿风穴，见则天下大安宁。”《淮南子·览冥》：“凤皇……逝万仞之上，翱翔四海之外。”

由于夏代的历史尚未得到地下材料的证实，故以上所释不免有假想的成分；但这些解释却是同有关夏商时代东西方文化关系的文献资料和考古材料相契合的。考古学界已初步认定河南偃师二里头遗址属夏代文化。值得注意的是：在二里头遗址的第一期至第三期文化遗存中，出现了许多具有浓厚的东方文化因素的器物，包括陶器，器类有三足盘、鬶、斝、平底盆、鸭形鼎、罐形扁足鼎等，以及玉器、漆器、朱砂、海贝、丝麻织品、原始瓷器、青铜器、卜骨等。这些因素在豫西和晋南的龙山文化遗址中甚为罕见，却在东方的山东龙山文化、豫北龙山文化、薛家岗文化、良渚文化遗址中大量存在。二里头文化中的以人殉为房屋奠基的习俗，亦不见于豫西和晋南的龙山文化遗址，而见于豫东南的淮阳平粮台建筑基址，以及属豫北龙山文化的汤阴白营、安阳后岗等遗址。二里头文化中的建筑夯打技术，亦表现了同东方龙山文化中甚为发达的建筑夯打技术的联系。[④] 这些情况表明，早在夏代之初，东方文化就向中原作了广泛渗透。

从文献资料方面看，傅斯年《夷夏东西说》认为，一部夏代的历史，可以看作夏、商民族相交争的历史。例如启与伯益之争，帝相、帝予与羿、豷之争，履癸与成汤之争等等。这些战争多少都有政变的性质，表明西方民族和东方民族原都具备继承王位的资格。因此，本文说的太阳和凤凰两系的分立，可以理解为夏商民族的对立统一关系在统治集团内部的权力分配制度上的反映。——尽管太阳和凤凰未必是图腾符号，我们无法据此判别其氏族渊源，但我们可以参考《史记·夏本纪》等文献所载关于民族关系的资料，例如关于以下事件的资料：

启征有扈；

① 《左传·文公十二年》杜预注。
② 《史记·陈杞世家》索隐引《世本》。
③ 《史记·楚世家》。
④ 方酉生：《田野考古学与夏代史研究》，载《史学月刊》1992年第3期。

有穷杀相；①
汤伐履癸；②
帝皋一名后昊；③
帝予能帅禹之功。④

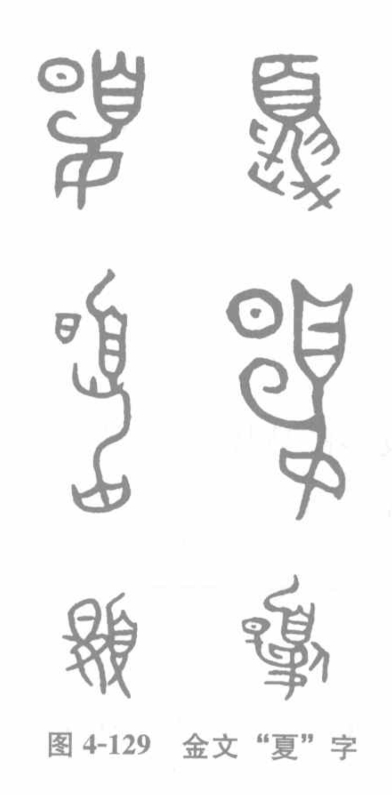
推测太阳族是西方成分较多的族团，而凤凰族是东方成分较多的族团。我们并且可以判断，上述战争都是发生在太阳族与凤鸟族之间的民族战争：

太阳族	凤鸟族	补　　证
启	伯益	伯益又称“伯翳”，《离骚》注“翳”为“凤皇别名”。据《帝王世纪》，伯益姓“嬴”，属玄鸟族。
	有扈	“扈”为候鸟。《左传》杜预注“九扈”：春扈鳻鶞，夏扈窃玄，秋扈窃蓝，冬扈窃黄，……老扈鷃鷃。《尔雅·释鸟》释为鴳。
帝相	有穷	有穷即夷羿。夷从弓，故名有穷（穷）氏。有穷姓偃，为少昊之后裔。据杜预注，少昊又号穷桑，其地在鲁国之北。
帝予	豷	豷属有穷族。《左传》：“后杼灭豷于戈，有穷遂亡。”
履癸	汤	汤，商王。又称“天乙”，属玄鸟族。

事实上，夏、商二名亦可分别看作关于太阳和关于凤凰的符号。“夏”字在金文中从“日”，写法不同，其共同特点是像一手足俱全之人，面对太阳或手举太阳，舞蹈或有所操作之形（图 4-129）。故古人有用“日至”代“夏至”的习惯。新石器时代文化遗址所出的一鸟载日的形象（图 3-68 左下），亦可释为“夏”，即视作日的象征。⑤ 至于“商”字，前文说过，它是戴辛之鸟的变形符号，其形象表示秉持“辛”或鸷鸟。总之，我认为，出现在夏王名号中的天干符号，同出现在商王庙号中的天干符号一样，具有族别标志的意义。

---

① 《史记·夏本纪》正义引《帝王世纪》。
② 《吕氏春秋·慎大》。
③ 《太平御览》卷八二引《竹书纪年》。
④ 《太平御览》卷八二引《帝王世纪》。
⑤ 张在明、刘夫德：《仰韶文化中的几个字》，载《文博》1987 年第 6 期。


图 4-129　金文“夏”字

夏商王号的相关性，正如前文所讨论的斝彝和鸡彝的文化内涵一样，反映了夏、商文化的关联与区别。既然作为一种礼仪制度，灌祭是代表较高水平的文明——国家形态的文明而传入夏民族中的，那么，联系夏王名号，我们也可以从国家概念的角度对夏商文化异同问题再作一些引申。

“国家”是关于政治文明的一个重要概念，它意味着某种程度的集权。国家的建立以一定的武装权力和意识形态权力为基础。因此，国家的标志就是各种强权手段和表达这种强权的礼制手段。国家是在许多民族相互冲突、相互融合的过程中产生的；推动民族融合的因素主要是一些经济的因素，例如大规模的灌溉工程和生产资料、生产技术的交换与传播。①因此，我们也可以通过上述经济因素以及表达这些因素的观念来考察一定民族所具有的政治文明的水平。

商民族的鸟崇拜，正是在作为国家标志这一意义上，明显区别于夏民族的鸟崇拜的。如果说商民族所创造的戴辛形象和鸷鸟形象是集权及其强制手段的化身，那么，以两柱三足为特征的斝彝，便是国家礼制的象征。商民族的这种政治文明并且建立在众多经济因素的基础之上。在关于少昊挚、四方风、雚稼崇拜的资料中，我们已经看到了商民族对于生产技术和农业文化的高度重视；而以“雚”为名的祭祀仪式，则明显表达了商民族的灌溉意识。——尽管“灌”字可以联系于斟灌族，暗示这个民族向东方带来了灌溉技术，但它既然以“雚”为本字，那么，表示灌溉的“灌”字便应当是商民族的创造。前文说过，灌礼不仅意味着对收获或成熟形态的生命的尊崇，而且是对灌溉——这种新的农业技术和生产方式的宗教模拟。就此而言，在灌礼形成的那个时代，商民族文化已经是具有较高文明水平的文化了。

与之相比，夏民族的鸟崇拜，其形态则较为朴素。夏民族居住区及其文化覆盖区的鸟纹，以三羽冠、九尾鸟形象为主要形式，它们体现的是太阳、农时、民

① 乔纳森·哈斯：《史前国家的演进》，求实出版社 1988 年版中译本。

族融合等主题。其他各种同夏民族相关联的鸟崇拜资料也不断地重复了这些主题。例如关于简狄的神话、关于“有虞氏皇而祭”（“皇”指画羽饰的冠冕）的制度、关于鸡彝的名物。尽管凤凰这种超越了狭隘血缘观念的神鸟是商、夏民族的共同创造，但这两个民族的凤凰观念却有很大不同：对于夏民族来说，凤凰是五彩之鸟和祥瑞之鸟，以翟雉类鸟为原型；而对于商民族来说，凤凰是戴辛之鸟，亦即象征王权和统治力量的神鸟，以鹰鹗类鸟（例如萑，图 4-07）为原型。我们不妨这样来理解上述对比：夏民族的鸟崇拜，是部落联盟形态的鸟崇拜；商民族的鸟崇拜，是国家形态的鸟崇拜。

夏、商民族鸟崇拜的这种区别，还可以用其他史料来作印证。例如：载见于许多文物典籍的大禹治水故事，说明夏民族曾经拥有一个幅员广大的部落联盟；但《尚书大传·甫刑》关于“夏后不杀不刑”的记载，却意味着这一民族并未建立强大的统治机器。夏代的刑狱制度据说是由皋陶制定的[①]，据《史记·夏本纪》和《帝王世纪》，皋陶却是个以偃（鷗）为姓、出生在东方曲阜的鸟民族人物。因此，“皋陶作士以理民”这句话，应当理解为：夏民族的国家形态的政治文明，是从商民族那里输入的。

这种情况意味着商民族更早地建立了自己的国家。如果说，由于接受了其他民族和方国的拥戴，夏民族曾经先于商民族而取得作为中原统治者的地位，那么，就政治文明而言，商王朝却无疑拥有更为悠久的历史。夏、商王号的异同便反映了这一问题。夏、商民族的王位继承制多少都具有昭穆制的性质，但商代王位制度明显具有更为复杂的构成因素。前文说过，在商民族建立天干祀统以前，它曾经经历太阳祀统和十二支祀统两个阶段；在商民族建立简单的耦合氏族外婚制之后，它又建立了包括至少三个耦合氏族组的复杂外婚制。相形之下，夏民族的世系情况就显得单纯。尽管具有东方色彩的太康、中康、少康等人较早地使用了天干符号命名法，但这种法则在后来的夏王名号中并未得到贯彻。这就表明：天干符号是东方民族所创造的计时符号和祀典符号。天干符号在夏民族当中的存在，反映的是东方文化向夏民族地区的传播。这种情况同灌礼在夏、商两族间的传播情况是很相似的。根据考古所见的陶鬶器形，从斝彝和鸡彝关系的角度看，

---

① 《左传·昭公十四年》，《北堂书钞》卷十七引《竹书纪年》，《孔子家语·正论》。

早在大汶口文化中期即已产生的灌礼礼器，是到龙山文化晚期或二里头文化早期才进入夏民族的仪典的。这是大约有一千年之遥的差距。

除此之外，大批属于新石器时代的大型墓葬也可以证实上述认识。这些墓葬提醒我们，在新石器时代行将结束的时候，距今五千五百年至四千五百年间，社会酝酿了非常深刻的变化——阶级的分化和王墓的产生①。例如：

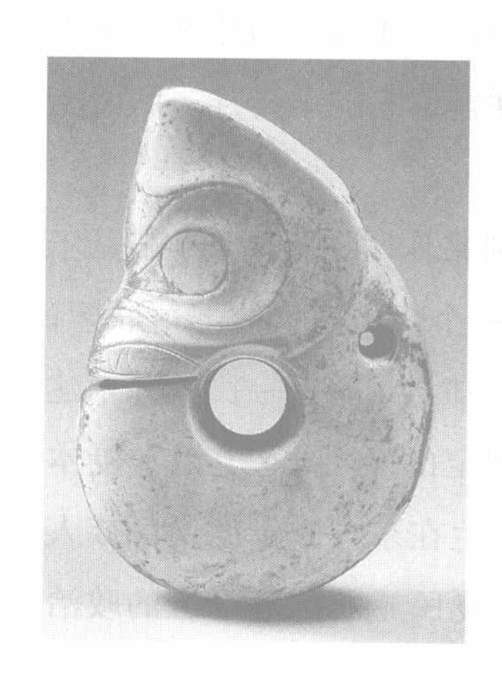


图 4-130 红山文化的玉猪龙

1985 年出土于辽宁牛河梁积石冢 4 号墓，属红山文化（六千年前）。同墓出土猪龙形玉饰共两件，另有一件玉箍形器。这件猪龙形玉饰的形状接近安徽省含山县凌家滩 16 号墓出土的龙形玉饰。后者位于大汶口文化、良渚文化、薛家冈文化交接地带，其年代约在五千年前。

（一）辽宁牛河梁墓地。这里有十几处巨大的积石冢，积石冢的中心有用大石板砌成并在墓外排列彩陶筒的主墓，各墓出土了一批玉器，包括几件猪龙形玉饰。石冢附近有被称为“女神庙”的祭祀遗址，其中有层次丰富的泥塑神像和猪龙形玉饰（图 4-130）。据年代资料，这个反映了鲜明的社会等级差别的墓群，其时代约在距今五千五百年至五千年之间。②

（二）浙江余杭的良渚文化墓地。其中反山墓地建筑在一个土方达两万立方米的人工高台之上，随葬品丰富精美，包括大批琮、璧、钺、璜、鸟、鱼、龟、牌、冠状饰、柱状器等玉制礼器。其中瑶山墓地集中分布在一座大型祭坛（图 4-131）的南部，同样以大批琮、钺等玉质礼器作为随葬品。据发掘报告，这两大墓地的年代是距今五千年至四千八百年，“玉制礼仪用器所象征的墓主人拥有神权、财富和军事统率权，尤足以说明墓地的主人是一批部族的显贵”③。

（三）山东大汶口墓地。其墓葬明显区分为大中小三个等级，大型墓有木椁，随葬物品数以百计。随葬品中包括玉钺、象牙梳、象牙雕筒、鳄皮鼓、白陶等不

① 严文明：《中国王墓的出现》，载《考古与文物》1996 年第 1 期。
② 《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，载《文物》1986 年第 8 期。
③ 《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》、《余杭瑶山良渚文化祭坛发掘简报》，均载《文物》1988 年第 1 期。

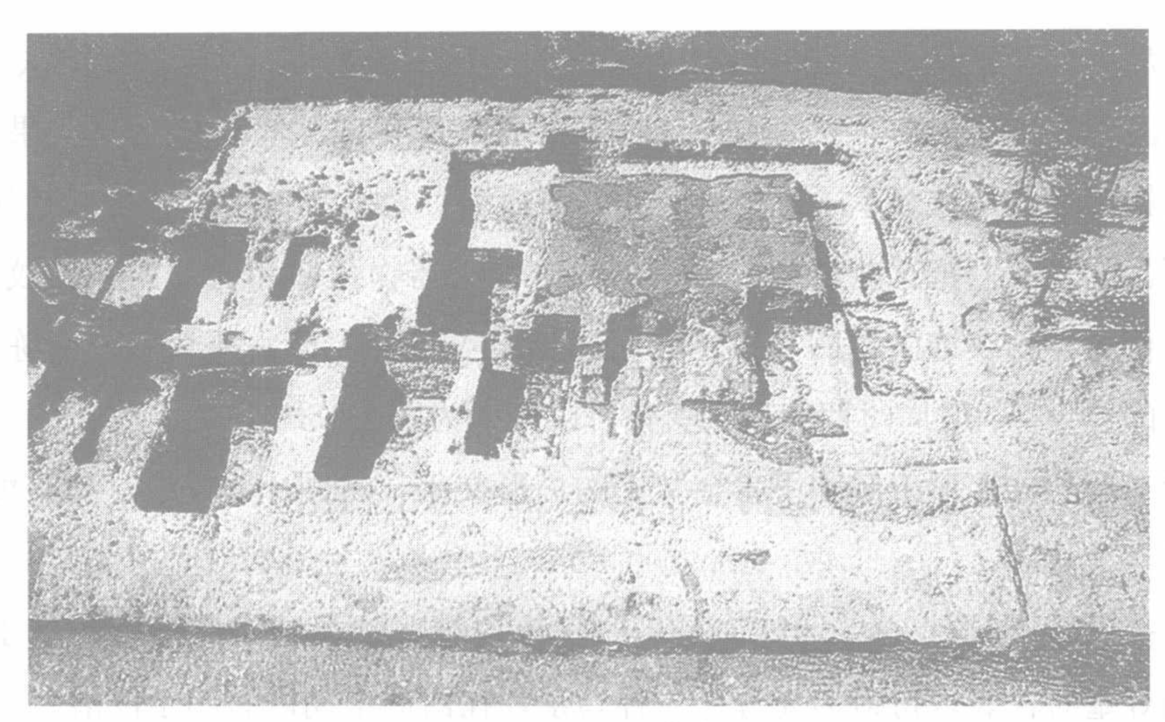


图 4-131　瑶山墓地

见于中小型墓的礼器，往往是尊贵地位的标志物。其中随葬象牙雕筒的七座墓葬，三座属大汶口遗址后阶段的早期，四座属后阶段的晚期，年代在距今四千八百年至四千五百年之间。如果说象牙雕筒表明了墓主的特殊身份，那么，大汶口墓葬便表明了一种世代相袭的政治权力的存在。①

以上三类墓地，均可归入广义的东夷文化范围。在它们之后，才有了被视为夏文化遗存的陶寺墓地（大约距今 4500 年至 3900 年）和二里头文化遗址（大约距今 4100 年至 3700 年）。

总之，夏和商是两个曾经平行存在的民族和政体。商民族较早建立了自己的国家机器和相应的礼制，并由此改变了原有的鸟崇拜方式。当夏民族接受东方影响而建立中原国家之时，它部分地模仿了商民族的制度，但却保留了原有的宗教意识。正是这种情况，造成了东西方鸟崇拜的差异。

七、 从短尾鸟到长尾鸟： 商周鸟崇拜的异同

通过研究鸟纹的型制变化来建立青铜器的断代标准，这是中国青铜器研究中

① 《大汶口》，文物出版社 1974 年版；吴汝祚：《大汶口文化獐牙勾形器和象牙雕筒含意考释》，载《东南文化》1988 年第 1 期。

的一个新的课题。从瑞士学者高本汉开始①，容庚②、陈梦家③、林巳奈夫④、张光直⑤、李学勤⑥等许多学者在这方面做出了重要尝试。他们的研究成果表明：殷周青铜器上的鸟纹显示了比较确定的发展序列；每一个鸟纹类型都有明显的时代特征。如果我们把这些纹饰分为小鸟纹（饰于器物颈部和肩部的辅助纹）、大鸟纹（作为器物纹饰主题的鸟纹）和长尾鸟纹等三种类型，那么，根据陈公柔、张长寿的意见⑦，殷周时期的鸟纹变化可以概括为图 4-132。

参考商代的鸟形玉佩和甲骨金文中的鸟形文字，从图 4-132 中，我们可以得出这样几个认识：

（一）青铜容器上的鸟形纹饰是当时鸟崇拜情况的反映。商民族的鸟崇拜在殷墟妇好墓时代表现得最为充分。这种鸟崇拜在西周中期以后趋于没落。

（二）商代人所崇拜的鸟主要是短尾鸟。反映在当时青铜器上的情况是，小鸟纹成为主要的鸟纹形式。其中Ⅰ1、Ⅰ2、Ⅰ3、Ⅰ5 式为商代鸟纹的典型型式。它们的形象是分别与甲骨文和金文中的“隹”、“鹑”、“雀”、“雀”等字的字形（图 4-133）

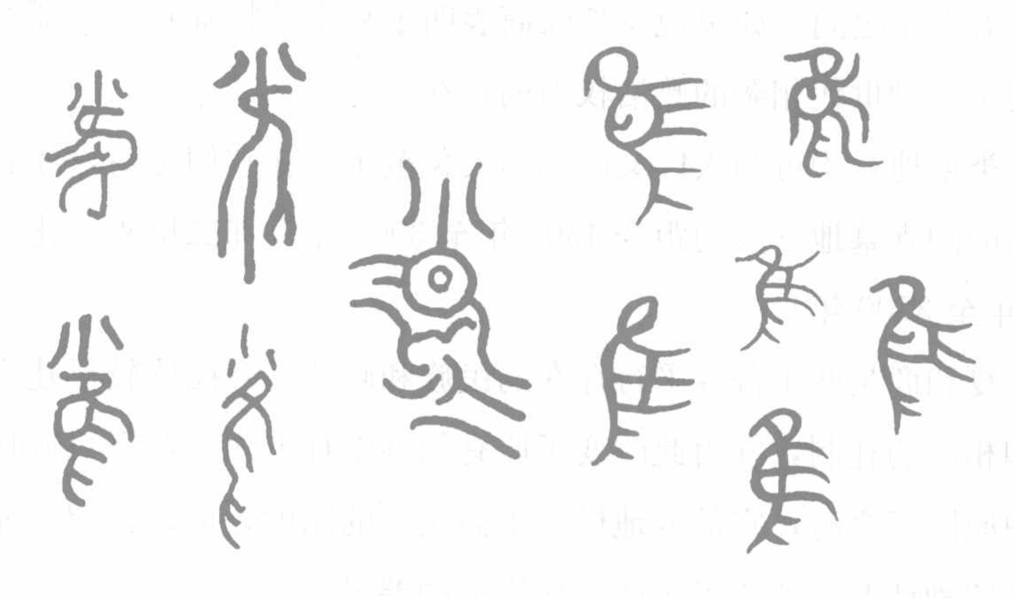


图 4-133　甲骨文“雀”字和金文“隹”字

---

① 高本汉：《中国青铜器的新研究》，载《远东博物馆馆刊》第 9 期，1937 年。
② 容庚：《商周彝器通考》，1941 年哈佛燕京学社铅印。
③ 陈梦家：《西周铜器断代》，载《考古学报》1956 年第 1 期。
④ 林巳奈夫：《凤凰图象之系谱》，载《考古学杂志》第 52 卷 1 号，1966 年。
⑤ 张光直：《商周青铜器与铭文的综合研究》，1973 年。
⑥ 李学勤：《西周中期青铜器的重要标尺》，载《中国历史博物馆馆刊》1979 年第 1 期。
⑦ 陈公柔、张长寿：《殷周青铜容器上鸟纹的断代研究》，载《考古学报》1984 年第 3 期。

殷墟时期

殷末周初

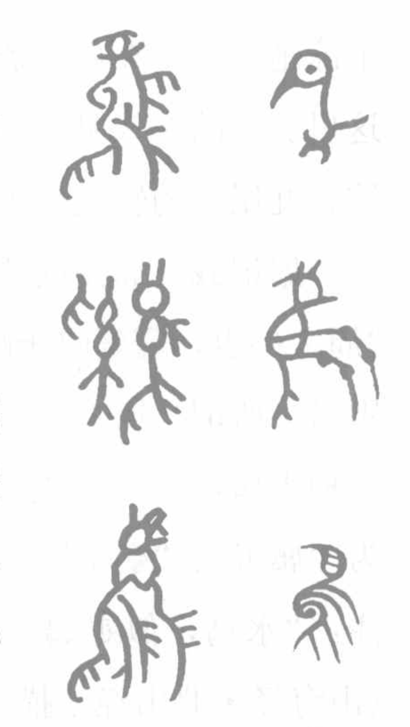
成康时期

昭穆时期

恭懿以后

图 4-132　殷周时期鸟纹变化图

相对应的。这些鸟纹的造型特点是：大都无冠羽，翘翅，尾部下垂。这些特征实际上是鸱鸮类鸟和鹁鸠类鸟的特征。


图 4-134　甲骨文“鸡”字和金文“鸟”字

（三）出现于商代而持续流行于周代的小鸟纹有Ⅰ4、Ⅰ6、Ⅰ7、Ⅰ8、Ⅰ9 等型式。甲骨金文中的“鸟”、“鸡”、“凤”、“藋”等字（图 4-134）可以看作对它们的描写。其中“藋”、“凤”、“雁”三种鸟纹同商代的几种鸷鸟具有较为密切的关系。这几种鸟纹一般具有冠羽和二分形尾羽。到周代以后，鸟纹的冠羽和尾羽部分往往变形而成为鸾凤形鸟纹。

（四）用作青铜容器主题纹饰的大鸟纹最早见于殷末周初，其特点在于有华丽的冠羽。从它们的体态看，除Ⅱ2、Ⅱ3 式保留了商代鹁鸠类鸟纹的翘翅特点外，其他鸟纹都可看作鸡纹、凤纹或翟雉类鸟纹的变形。后几种鸟纹都是周代青铜器所特有的鸟纹。

（五）长尾鸟纹是西周时期所特有的鸟纹饰。其特点是鸟身长而尾羽短，迤逦卷曲，作为带状纹饰装饰在青铜器上。这种鸟纹同夔纹有一定的关联：尾羽宛曲上卷，到后期则表现出向窃曲纹发展的趋势，亦即表现出同龙纹或蛇纹相融合的趋势。在大鸟纹Ⅱ5 式中，我们也可以看到类似的融合形式，即两鸟冠羽相交的形式。这种形式明显是对两蛇交尾形式或两鱼交尾形式的模仿。

毫无疑问，上述鸟纹的变化不仅意味着一种装饰艺术的发展，而且意味着民族关系的变化以及随之而来的意识形态的变化。如果要对这种变化作一概括，那么就是：在商周之间，曾发生短尾鸟民族的衰落和长尾鸟民族的兴盛，亦即东方鸟崇拜的衰落和西方鸟崇拜的兴盛。显而易见，这种情况是应当联系商周两代政权更迭的背景来加以认识的。

建立周王朝的民族来自西方。近年来，考古工作者在陕西、甘肃地区的长武碾子坡、武功郑家坡、扶风北吕、宝鸡斗鸡台、凤翔西村、长安沣西、岐山礼村和贺家村等地发掘出一批先周文化遗址，其中墓葬以覆斗形长方竖穴、仰身直肢葬、鬲或鬲与罐的陶器组合为特征。从这些遗址和墓葬的分布情况看，周民族的早期活动地区大抵在今陕西省的宝鸡、咸阳地区和今甘肃省的庆阳、

平凉地区。[①] 在新石器时代，这里曾经是庙底沟文化的分布区。前文说过，当时这里流行的鸟崇拜符号是翟雉型鸟纹；而且，在这里曾经出现从踆乌纹向三羽纹、九尾纹的转变。周民族的鸟崇拜，便是建立在这种文化基础之上的。

据记载，周民族的神鸟是一种被称为“鸑鷟”的凤鸟。《国语・周语上》说：“周之兴也，鸑鷟鸣于岐山。”据贾、虞、唐三家注，鸑鷟在后来便被看作凤凰的别名。所谓“凤鸣岐山”，即源于《国语》的上述记载。在汉代，鸑鷟被描写为一种水鸟，《说文解字》说它“似凫而大，赤目”，《上林赋》、《吴都赋》又称它为“属玉”、“鸀玉”。《汉书・宣帝纪》“属玉观”李奇注：“属玉音鸑鷟”，晋灼注：“水鸟，似䴔䴖”。这些资料为理解周民族鸟崇拜的内涵提供了线索，因为《山海经・北山经》描写䴔䴖鸟说：蔓联之山“有鸟焉，群居而朋飞，其毛如雌雄，名曰䴔，其鸣自呼，食之已风”。可见鸑鷟和䴔䴖都是翟雉类鸟。而《尔雅・释鸟》郝懿行注则说到，䴔䴖的形态特征是“红毛为冠，翠鬣紫缨，驳羽朱掖，文彩烂然”；因为它有“睛交而孕”的能力，故名“䴔䴖”。综合以上种种可知：我们在周代青铜器上所看到的鸟纹，例如那些以长冠、赤足、彩羽为特征的鸟纹，以及那些以两鸟冠羽相交为特征的鸟纹（图 4-135），都是对䴔䴖、鸑鷟等翟雉型神鸟的描写。其中交羽形象所表达的，正是“交而孕”的涵义。商周鸟崇拜的差别，首先便体现为这种来自西



图 4-135 凤鸟纹提梁卣

此卣名叫“公卣”，1965 年出土于安徽屯溪，是西周早期的器物。提梁饰顾首夔纹和凤纹。其中凤纹鸟首相背，鸟冠相纠结，非常美观。

---

① 胡谦盈：《浅谈先周文化的分布与传说中的周都》，载《华夏文明》第二集，北京大学出版社 1990 年版；李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，载《考古学报》1991 年第 3 期。

方的翟雉型神鸟的兴盛。

根据古史、铜器铭文及天文学史的资料，大约在公元前11世纪中叶，周武王会合八百诸侯，大举伐商，建立了新的国家。此后若干年，周公又率军东征，平定反周的夷人，迁殷遗民至直接控制区内，并大封诸侯。这次分封包括：封伯禽于鲁地，统治殷民六族；封吕尚于齐，管辖蒲姑旧地；封康叔于卫，总理商都周围及殷民七族；以微子开取代殷之后裔，建国于宋。从以下迹象看，分封所执行的是以夷治夷的政策：

康叔：据前文关于“康”、“庚”关系的论证，应是凤凰族的人物；

微子开：据前文关于“开”、“启”关系的论证，原属殷民族中的太阳族；

伯禽：其名字中的“禽”和“伯益”之“益”、“伯夷”之“夷”一样，乃是鸟部族的标志；

吕尚：据《史记·鲁世家》，姜太公吕尚治齐，施用了“简其君臣礼，从其俗”的政策。

据研究，西周分封赐姓包括授民、胙土、命氏三要素，本质上对各民族人口做了再编组。[①] 在命氏这一要素中，有颁赐服饰礼器的环节。因此，周初礼器上的鸟纹器物，乃是当时的民族文化融合态势的象征。也就是说，殷末周初大鸟纹所保留的翘翅、钩喙的短尾鸟的特点，是迁就当地文化之政策的反映。

周王朝灭商以后，建立起了以宗族体系与国家政权高度合一为特色的政权系统。这一系统的组织原则是所谓宗法制度。它包括三个要点：一、宗主的地位由其嫡长子继承；二、以大宗统小宗，构成本大末小的分级立宗关系；三、以宗庙社稷祭祀和诸侯间互称兄弟、舅甥等等形式，强调同宗、同祖之间的血缘关系，使血缘关系在整个宗族体系网中得到渗透。这些原则的核心精神，就是用宗法观念来代替过去的族别观念，努力打破原有的部族分割，建立起以周王室为核心的新的统一民族。这样一来，周代的神鸟便成为宗法精神的象征。成康以后的鸟

---

① 杨希枚：《姓字古义析证》、《左传“因生以赐姓”解与“无骇卒”故事的分析》、《先秦赐姓制度理论的商榷》，载《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社1995年版。

纹，其族别因素渐趋消失，都变成具有浓厚的装饰色彩和变形色彩的鸟纹，道理也在这里。尽管在前面的鸟纹图谱中，我们依稀可以看到商周之间各类鸟纹演变递嬗的痕迹，但其间的断裂也是十分明显的。这断裂就是：周代的鸟纹其实是无法用具体的生物学名称去称呼的，它们都变成了综合各种鸟类特点的凤鸟纹饰。这一点，可以看作周代鸟崇拜的第二个特征。

随着宗法制度的建立，商民族在鸟崇拜中所寄寓的刑治的观念，到周代也被德治的观念代替。凤凰"戴德"的提法，应当就是周代的提法。尽管戴德观念可以溯源于"戴辛"、"戴胜"，但其间有一个很大的不同："戴辛"是王权或暴力的象征，而据《尚书·洪范》孔安国注，"戴德"则是所谓"和柔能治"之力的象征。西周的国学有"三乐"之教，其中"乐德"以"中和、祗庸、孝友"为内容；又有"德行"之教，其中"三德"包括"至德"、"敏德"、"孝德"，其中的"三行"则包括"孝行"、"友行"、"顺行"。①"德"字几乎不见于商代的甲骨文和金文，但在西周铭文中却是层出不穷的。② 例如《史墙盘》记周文王业绩，有云"盭和于政，上帝降懿德大屏"；《大盂鼎》记周王策命盂，有"今我唯即井禀于文王正德"的誓言；成王时期的《班簋》铭文，亦提出了"敬德"的概念。根据《左传·昭公二十四年》和《哀公十年》的说法，敬德的涵义是"德不失民"和"务德而安民"。这同商代重刑法的观念已是迥不相同的了。成王以后，在铜器铭文中进一步出现了"孔德"、"安德"、"胡德"、"烈德"、"介德"、"明德"、"若德"、"元德"、"秉元明德"、"秉明德"等术语。若把这些术语同当时的铜器纹饰相对照，我们便知道，周代鸟纹的装饰化倾向乃是以"德"的观念为背景。或者说，鸟纹的华美所象征的是"善"与"和乐"。商周时代政治观念的上述变化，正是使戴辛形象向绶带形鸟冠形象转化的契机。

总之，商周时代的社会组织和礼仪制度的变化，是当时彝器上的鸟纹变化的基础。春秋时人所谓"兄弟致美。救乏、贺善、吊灾、祭敬、丧哀，情虽不同，

---

① 朱启新：《西周教育简索》，载《华夏文明》第二集，北京大学出版社1990年版。
② 郭沫若：《先秦天道观之进展》，载《郭沫若全集·历史编》第一卷。

毋绝其爱，亲之道也”①，即反映了周代以来的新的氏国关系——用宗法制度改造过去的民族关系，诸侯国之间像兄弟一样友好共处。《礼记·表记》所谓“殷人尊神，率民以事神”，“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”，则表明商周两代宗教观念也有很大改变：从尊神而转变为尊礼。我们由此可以理解商、周鸟纹饰何以有如此大的差别：商代把鸟崇拜作为神道设教的工具，故强调鸟形象的威严，强调鸟崇拜中的强权成分；周代把鸟崇拜作为国家礼仪的辅助手段，故强调鸟形象的华美(图 4-136)，强调鸟崇拜和柔而能治之德的对应。总之，德、孝友、和乐等观念的建立，使古老的鸟崇拜进入了一个新的阶段；在这一阶段，神鸟成了某种人伦关系的标志，成了王者道德的化身。



图 4-136　花冠凤鸟纹

西周伯𢦔簋的纹饰，原件出土于陕西扶风法门。

在商周之间的鸟纹变迁现象中，还有一个问题值得玩味，此即鸟崇拜同古老图腾的关系问题。

鸟并不是周民族的主要图腾。周民族原是姬姓民族，同中国西北地区的氐羌族有很深的渊源关系。② 作为周民族族别标志的图腾，自然是同周民族的族源、同它的“姬”姓密切关联的。过去学者曾对姬姓的来源问题做过富有意义的探讨，例如认为“姬”可能原指一种虫，即《庄子·至乐》和《列子·天瑞》所说的“颐辂”；也可能指一种草木，即“茝”或“芷”。《山海经·北山经》说：“凡北次三经之首，自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山，万二千三百五十里。其神状皆马身而人面者廿神。其祠之，皆用一藻茝瘗之。”——可见古人认为“茝”有特殊的神力。“姬”还可能原指一种兽或一种兽的足迹。③ 这些推测都有一定的理由，但我们唯独没有根据说鸟是周民族的主要图腾。

鸟崇拜之所以会在周民族中流行开来，我们认为，这主要是由于接受了夏文

① 语见《左传·文公十五年》。
② 刘起釪：《周姬姜与氐羌的渊源关系》，载《华夏文明》第二集。
③ 孙作云：《周先祖以熊为图腾考》，载《开封师院学报》第二号，1957 年 6 月。

化和商文化影响的缘故。《尚书·康诰》记周公语："用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。"《尚书·君奭》记周公语："惟文王尚克修和我有夏。"《尚书·立政》记周公语："古之人迪惟有夏，乃有室大竞，吁俊，尊上帝。""帝钦罚之，乃伻我有夏，式商受命，奄甸万姓。"这些语句中的"夏"，虽然有时指中国之人，有时指夏王朝，但都暗示了周民族因循夏人而立国的观念。《国语·周语下》亦有"我姬氏出自天黿"一语，据考证，此天黿同夏民族始祖鲧有密切关联。① 因此，在周代鸟纹中出现许多关于鸡或雉的因素，这情况是容易理解的。

与此相应的另一种情况是：周民族也对商文化中的鸟崇拜作了充分吸收和改造。前列鸟纹图谱中的Ⅰ4、Ⅰ9两种鸟纹，其沿革情况就是说明这一情况的佳例。这两种鸟纹一直使用到周代的成、康、昭、穆时期，表明周代鸟崇拜的确保留了众多商文化因素。但在成、康以后，这两种鸟纹都有所改变，较多地体现出凤凰或鸾鸟的特征，这一点，则表明周代鸟纹中的商文化因素是经过改造而得到保留的。如果说Ⅰ4式、Ⅰ9式是两种鸷鸟的纹饰，那么，我们还可以看到周民族鸟崇拜的又一个特征，即它采取了两种不同的态度来对待商民族的玄鸟和鸷鸟：对于作为王权象征的鸷鸟，周民族采用的是吸收和改造的方式（图4-137）；对于作为商民族的图腾和血缘标志的玄鸟，周民族采用的是排斥的方式。

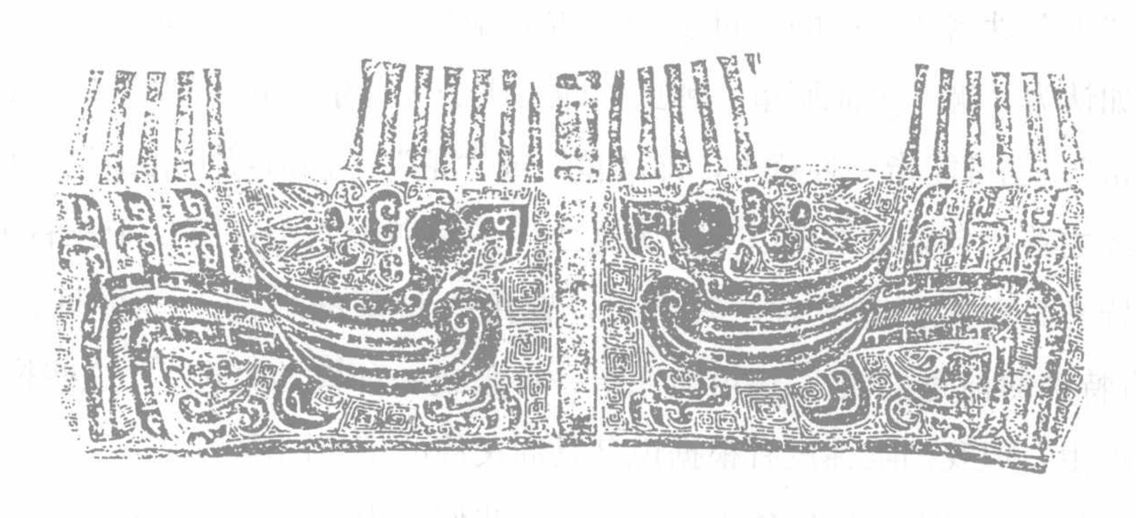


图4-137　多齿冠凤鸟纹

西周凤纹卣的纹饰，以鹰喙、戈首冠和多齿尾羽为特征。原件由上海博物馆收藏。

① 田昌五：《先夏文化探索》，载《文物与考古论集》，文物出版社1986年版。

周民族对于玄鸟图腾的态度，在以下资料中得到了反映：

《诗·豳风·鸱鸮》："鸱鸮鸱鸮，既取我子，无毁我室；恩斯勤斯，鬻子之闵斯。"

《诗·大雅·瞻卬》郑笺："枭鸱，恶声之鸟。"

《楚辞·九叹》"鸱鸮集于木兰"王逸注："贪鸟也。"

《说文解字》："萑，鸱属，……有毛角，所以其民有祸。""枭，不孝子也。故日至捕枭磔之。"

《太玄·聚次八》范望注："鸱鸠，贼鸟，所在众禽所避也。"

《汉书·郊祀志上》"鸱枭群翔"颜师古注："枭，不祥之鸟也。"又"祠黄帝用一枭、破镜"张晏注："枭，恶逆之鸟。"孟康注："枭，鸟名，食母；破镜，兽名，食父。黄帝欲绝其类，使百吏祠皆用之。"如淳注："汉使东郡送枭，五月五日作枭羹以赐百官。以其恶鸟，故食之也。"

这些资料表明，过去被商民族奉为神鸟的鸱鸮类鸟，其形象在周代以后有了很大改变，从此被视为恶鸟、贪鸟和灾难之鸟。这种观念并演变为"日至捕鸮磔之"、"五月五日作鸮羹"的禁咒巫术。与此相应的情况是，"玄鸟"和"萑"的原始涵义也被改变了。例如《说文解字》说："乙，燕燕，元鸟也。"《诗经·豳风·东山》"萑鸣于垤"郑笺："鹳，水鸟也，将阴雨则鸣。"孔颖达疏："鹳，鹳雀也。似鸿而大，长颈赤喙，白身，黑尾翅。"在这些后起的解释中，"玄鸟"和"萑"都被说成是同鸱鸮无关的鸟。此外，比较《山海经》中关于长尾鸟和短尾鸟的不同描写，我们可以更清楚地看出周民族对于翟雉型鸟和鸱鸮类鸟的不同态度：

（一）关于长尾鸟：

《南山经》：丹穴之山"有鸟焉，其状如鸡，五彩而文，名曰凤皇。首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁"。

《西山经》：泰器之山“文鳐鱼……其音如鸾鸡……见则天下大穰”。女床之山“有鸟焉，其状如翟而五彩文，名曰鸾鸟，见则天下安宁”。

《海内经》：“有鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤鸟首文曰德，翼文曰顺，膺文曰仁，背文曰义，见则天下和。”

（二）关于短尾鸟：

《南山经》：令丘之山“有鸟焉，其状如枭，人面四目而有耳，其名曰颙，其鸣自号也，见则天下大旱”。

《西山经》：“鼓亦化为鵕鸟，其状如鸱，赤足而直喙……见则其邑大旱。”崦嵫之山“有鸟焉，其状如鸮而人面……见则其邑大旱”。

《中山经》：复州之山“有鸟焉，其状如鸮……见则其邑大旱”。

根据上述文字，我们可以把周代鸟崇拜的特点概括为如下几条：（一）周代的神鸟已被看作某种道德的化身，因此具备了“仁”、“义”、“礼”、“德”、“信”等伦理性格。（二）周代人对翟雉型鸟、鸱鸮类鸟做了善恶之分，认为它们分别代表美德和恶德，因此形成了用鸟象来作占验的风俗。（三）周代人把审美价值判断和伦理价值判断合为一体，由此建立了神鸟代表美德与祥瑞的观念，反映在青铜器上，便出现了冠羽描写的程式化倾向。（四）由于上述情况，同时由于周民族的鸟崇拜不含图腾成分，故这时的神鸟已不再是自然状态的具体鸟；商民族的神鸟鸱鸮已沦为恶的象征，代之而兴的神鸟是以鸡、翟等长尾鸟为原型的鸾凤之鸟（图 4-138）。



图 4-138　丰尊凤鸟纹

这是陕西出土的“丰”尊的腹部，饰有各种形态的凤鸟。尊的口沿下是仰叶状对鸟，鸟尾上卷，一缕曲垂于鸟首之前，一缕回旋于鸟体之后。尊的颈部为垂冠分尾小鸟，两鸟之间隔着浮雕兽头。尊的腹部是垂冠分尾大凤鸟，两两相对，冠羽前垂，尾羽向后回旋，形象优美。这是西周穆王时期的青铜尊。

周代鸟崇拜的上述特征，还体现在“六舞”之制上。“六舞”即帗舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞。[①] 其中使用鸟羽的舞蹈有羽舞和皇舞。《周礼·春官·乐师》记载羽舞和皇舞的用途说：“教羽舞，帅而舞四方之祭祀；教皇舞，帅而舞旱暵之事。”根据周代鸟崇拜的情况，我们可以判断：羽舞就是手持鸟的长尾而作的舞蹈，所谓“羽”，指的是翟羽；皇舞则是手持五彩羽毛而作的舞蹈，所谓“皇”，指的是用各色羽毛混杂而成的五彩之羽，即郑玄注所说的“皇，杂五采羽，如凤皇色，持以舞”。羽舞用于四方祭祀，乃兆四方祥瑞；皇舞用于旱暵之事，则是一种祓禳仪式。——《山海经》说过，鸱鸮类鸟都具有旱神的性格。既然如此，皇舞就意味着用周民族的神鸟去驱除鸱鸮类恶鸟的邪祟。也就是说，周代六舞之制的文化内涵，可以通过西方长尾鸟和东方短尾鸟的相互关系获得解释。

1976年2月，陕西周原考古队等部门在陕西岐山凤雏村发掘了西周时期的宫室建筑遗址。1977年7月和1979年5月，在建筑基址中出土了大批西周甲骨，其中有四片甲骨刻有“凤”、“巳（祀）凤”、“鹏（凤）见出”、“凤佑”等字样。[②] 这些甲骨刻辞证明：周民族所崇拜的神鸟就是凤凰。以下资料的历史意义，同样也由于这些甲骨刻辞而得到了证明：

《诗·大雅·卷阿》：“凤凰鸣矣，于彼高岗。梧桐生矣，于彼朝阳。”

《逸周书·王会》：“周成王时氐羌献鸾鸟。”孔晁注：“鸾大于凤，亦归于仁义者也。”

《说文解字》：“鸾，赤神灵之精也。赤色五采，鸡形，鸣中五音，颂声作则至。”段玉裁注：“或谓朱雀者，鸾也。”“鸾鸟声和，……周成王之世是也。”

《拾遗记》：“周成王四年，旃深国献凤雏，载以瑶华之车，饰以五色之玉，至于京师，育于灵禽之苑。”

---

① 《周礼·春官·乐师》。

② 陈全方：《周原与周文化》，上海人民出版社1988年版。

这些资料意味着：以鸡或翟为原型的鸾凤形象，以凤凰为百鸟之长的观念，把鸾凤视为仁义之象征的意识，以及从鸾凤形象向朱雀形象的过渡——这些关于凤鸟崇拜的一些重要事件，都是在周代逐渐发生的，而以周成王时代为转折点。在中国文化史上，周成王时代是一个值得重视的变革的时代。